



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGIA

GONZALO ARANDA PÉREZ

LA FORMULACIÓN DE LA FE EN SAN JUAN

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología
de la Universidad de Navarra

BRAGA
1979



Ad normam Statutorum Facultatis
Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus.

Dr. Joseph M. CASCIARO

Dr. Lucas F. MATEO SECO

Pampilonae, die 2 mensis Maii anni 1979

Coram Tribunali, die 31 mensis Maii anni 1972,
hanc dissertationem ad Lauream Candidatus palam
defendit.

Secretarius Facultatis

Dr. Joseph Emmanuel ZUMAQUERO

Imprimatur

† Euricus, Arch. Primas
Bracarum die 6 Martii 1979

Excerptum e period. «THEOLOGICA»
Vol. XIV, fasc. I-II, 1979



INTRODUCCION GENERAL

La Iglesia ha recibido de Cristo y de los Apóstoles el depósito de la divina Revelación, y la misión de comunicarlo a todos los hombres de todos los tiempos. Ese sagrado depósito es el Evangelio, completado y promulgado por Cristo, tal como fue transmitido por los Apóstoles en su predicación, ejemplos e instituciones, y tal como los mismos Apóstoles, u otros varones apostólicos, lo consignaron por escrito bajo el carisma de la divina inspiración¹. El sagrado depósito de la Revelación incluye, pues, la Tradición divino-apostólica y la Sagrada Escritura².

Los Apóstoles entregaron a sus sucesores, los obispos, «su propio cargo de magisterio»³, de modo que sólo al magisterio vivo de la Iglesia compete, entre otros oficios, «sacar de ese único depósito de la fe la verdad que se propone como revelada para ser creída»⁴. Es la verdad que el mismo magisterio llama «de fe divina y católica»⁵, y que es propuesta en la Iglesia «con una declaración solemne o mediante el magisterio ordinario y universal»⁶. Esta verdad constituye «el objeto de la fe católica, que se conoce con el nombre de dogmas y que necesariamente es, y lo fue en todo tiempo, la norma inmutable no sólo para la fe, sino también para la ciencia teológica»⁷. Así, aunque

1. CONC. VAT. II, *Const. Dei Verbum*, n. 7.

2. CONC. TRIDENTINO, *Sessio IV*. DzSch 1501; *Dei Verbum*, n. 9.

3. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 3. 1, citado por *Dei Verbum*, n. 7.

4. *Dei Verbum*, n. 10.

5. CONC. VAT. I., *Const. Dei Filius*, cap. 3. DzSch 3011.

6. *Ibidem*.

7. SDA. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración *Mysterium Ecclesiae**, 24 de Junio de 1973, n. 3.



la regla de la fe es la Sagrada Escritura y la Tradición — de ambas «deriva la Iglesia su certeza acerca de todas las verdades reveladas»⁸ — fue necesario que «de las sentencias de la Sda. Escritura se reuniese, a modo de sumario, algo manifiesto que se propusiera a todos para ser creído; lo cual no es algo añadido a la Sda. Escritura, sino más bien extraído de la misma Escritura»⁹. Esta colección de sentencias es lo que se llama el credo o el símbolo¹⁰.

La Iglesia, al proponer la verdad revelada *per modum symboli* — es decir, como un conjunto de proposiciones en las que se enseña infaliblemente la verdad de fe —, no procede de modo arbitrario o novedoso, ni movida sólo por la necesidad real de la instrucción, sino que lo hace a la luz de la enseñanza infalible del Nuevo Testamento y asistida por el Espíritu Santo¹¹.

En efecto, los escritos del Nuevo Testamento dan testimonio divino y perenne de cómo «el Espíritu Santo ha revelado ahora el misterio de Cristo a los Apóstoles y Profetas (cfr. Ef 3, 4-6) *para que prediquen el Evangelio, susciten la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congreguen la Iglesia*»¹². Esto quiere decir que en los libros del Nuevo Testamento — precisamente por haber sido escritos bajo el carisma de la divina inspiración — la Iglesia encuentra reflejado, con la garantía y exigencia de ser palabra de Dios, el modo en que debe predicar el Evangelio, suscitar la fe y mantener la unidad en la que fue congregada por Cristo y por los Apóstoles. Así, cuando el magisterio de la Iglesia propone la verdad de fe en forma de dogmas, interpreta auténticamente — asistido por el Espíritu Santo — la manera de proceder de los Apóstoles, de la que dan testimonio los escritos neotestamentarios. En efecto, en el mismo Nuevo Testamento se deja entrever que los Apóstoles actuaron ya, guiados por el Espíritu Santo, de un modo semejante; vemos que cuando S. Pablo habla del «depósito»¹³ está manifestando que «desde la edad apostólica, existía un conjunto de verdades reveladas bien determinado e inequívoco, una síntesis, una especie de catecismo, que debe enseñarse y aprenderse de acuerdo con una formulación determinada por el Magisterio apostólico; y que

8. *Dei Verbum*, n. 9.

9. Sto. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 9, ad 1um.

10. *Ibidem*, ad 2um.

11. *Ibidem*, sed contra.

12. *Dei Verbum*, n. 17.

13. Cfr. 2Tim 2, 2; 1Cor 11, 2. 23; 15, 1-3; etc.

debe transmitirse después con rigurosa fidelidad. Esto presupone la Tradición, es decir, la enseñanza oral y autorizada de la Iglesia primitiva»¹⁴.

Por otra parte, una visión teológica de los escritos del Nuevo Testamento — como de toda la Sda. Escritura — advierte que ahí no todo se presenta para ser creído de la misma forma, porque «a la fe pertenece por sí mismo únicamente aquello que directamente nos ordena a la salvación eterna (...) y de este modo en la Sda. Escritura se proponen cosas no como algo principalmente intentado, sino ordenado a lo anterior»¹⁵. Así, aunque todo lo que se afirma en la Sda. Escritura debe ser creído, existen en la misma Escritura afirmaciones que no se presentan como pertenecientes por sí mismas a la fe, mientras que otras aparecen como objeto de fe *secundum se*. Cuando estas últimas afirmaciones revisten la forma de proposiciones claras e inequívocas — algo manifiesto — con las que los Apóstoles predicán el Evangelio o suscitan la fe, es común entre los estudiosos llamarlas *fórmulas de fe*¹⁶. El hecho de que tales fórmulas aparezcan consignadas en la Sda. Escritura como una forma de predicación del Evangelio o manifestación de la fe, significa que en ello encuentra la Iglesia un testimonio divino que sirve de pauta a lo que el magisterio ha de hacer en todo tiempo: proponer la verdad revelada en forma de proposiciones concisas y definitorias, es decir, en forma de dogmas.

Nos proponemos, en este trabajo, analizar, a la luz de lo que acabamos de exponer, dos libros del Nuevo Testamento: el IV Evangelio y la I Carta de S. Juan. Queremos estudiar cómo aparece expuesta en estos escritos inspirados la verdad que se presenta — directamente y *secundum se* — como objeto de fe, es decir, la formulación de la fe en sus contenidos objetivos. Nos fijaremos especialmente en ver la valoración de las fórmulas que aparecen en el texto, según los indicios por los que el mismo evangelista y autor de la carta manifiesta la importancia de dichas fórmulas. De ahí que un rasgo fundamental de nuestro estudio sea el análisis de los contextos, el modo en que

14. PABLO VI, *Insegnamenti*, vol. V 1967, pp. 695-696.

15. Sto. TOMAS, II-II, q. 1, a. 6, ad 1um.

16. Queda claro, pues, que la expresión «fórmula de fe» la entendemos aquí en su sentido literario: una forma de presentar la verdad a la que la fe se adhiere. Es el sentido en que suelen emplearla los exegetas católicos, cfr. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, pp. 172. 183.



esas fórmulas se introducen en la redacción inspirada y la relación que guardan entre sí unas expresiones con otras.

Esta será la temática que iremos recorriendo. En primer lugar expondremos cómo se ha planteado el tema y a qué resultados ha llegado la investigación en torno a algunos escritos del Nuevo Testamento, especialmente Act y Epístolas paulinas, examinados desde esta perspectiva. A ello dedicaremos el cap. I.

Consideraremos después las características que presentan los escritos de San Juan, IV Ev. y I Jn, por las que es fácil intuir la existencia en ellos de claras fórmulas de fe, y precisar el transfondo intencional y literario en que dichas fórmulas cobran relieve. Sobre ello versará el cap. II.

A continuación, en el cap. III, nos detendremos en estudiar con cierto detalle los verbos «creer» y «confesar», ya que ellos introducen propiamente las fórmulas de fe. De ahí que analicemos de modo particular las diversas formas de construcción gramatical con las que se introduce el objeto de dichos verbos.

Finalmente nos fijaremos en las expresiones «Jesús es el Cristo», «Jesús es el Hijo de Dios», y la relación que ambas fórmulas guardan entre sí. A esto dedicaremos los dos últimos capítulos.

*
* *
*

Es obligado reconocer las limitaciones de este trabajo. Primero en cuanto a su extensión, pues todavía existen en el IV Ev. y I Jn otras expresiones formularias — no tan frecuentes como las analizadas — que podrán ser objeto de estudio con la metodología que aquí hemos aplicado. Segundo en cuanto al tratamiento de las expresiones analizadas: nos hemos limitado a su empleo en dos escritos joannéos. Falta por tanto la investigación del uso de dichas expresiones — u otras parecidas — en el judaísmo, bíblico e intertestamentario, en las epístolas paulinas, en los sinópticos, etc. Pero dedicar la atención a estos aspectos hubiera supuesto un planteamiento distinto.

Mayor obligación es reconocer aquí y manifestar mi agradecimiento al Prof. Dr. D. José María Casciaro, director de la tesis, cuya laboriosa y paciente ayuda ha hecho posibles estos resultados. Asimismo al Ilmo. Sr. Dr. D. José António Marques que me abrió el camino para esta publicación.



INDICE DE LA TESIS *

INTRODUCCION

LOS «CREDOS» O «SIMBOLOS DE FE» EN LA VIDA DE LA IGLESIA: SU NECESIDAD Y FUNCION	1
1.— Misión de la Iglesia	1
2.— La Revelación divina	2
3.— La expresión de la tradición	6
OBJETO DEL PRESENTE TRABAJO	11

CAPITULO I

FORMULACION DE LA FE EN EL NUEVO TESTAMENTO	14
A) Fórmulas de fe en la tradición apostólica	14
1.— Fórmulas normativas	14
2.— Fórmulas de fe en la tradición oral	15
3.— Fórmulas de fe en la puesta por escrito de la tradición	17
B) Origen y función de las fórmulas de fe según el Nuevo Testamento ...	21
1.— Formulación de la fe en el kerygma	21
2.— Formulación de la fe en las confesiones de fe	28

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación sobre la extensión concedida a cada tema.



CAPITULO II

CARACTERISTICAS DEL IV EV. Y LA I JN EN ORDEN A LA FORMULACION DE LA FE	37
A) Relación entre el IV Ev. y la I Jn	41
B) Género Literario	49
1.— Tradición y kerygma en San Juan	51
2.— La didascalia	73
3.— La determinación de la expresión en el culto	85
4.— Carácter polémico	89
C) Composición literaria	99
1.— Unidad Literaria	101
2.— Historia de las formas y de la tradición	106
D) Influencias ambientales	119
1.— Influencias del mundo helénico	119
2.— Gnosticismo iraníano y mandeísta	121
3.— Judaísmo	122
E) Autoridad apostólica de los escritos joannéos	126

CAPITULO III

CREER Y CONFESAR LA FE	136
A) El verbo πιστεύειν	138
1.— πιστεύειν como respuesta auténtica al kerygma	139
2.— El objeto de la fe introducido con πιστεύειν	149
B) El verbo ὁμολογεῖν	158
1.— Significado e importancia del término en orden a la confesión de la fe	158
2.— Formulación de la fe en la construcción de ὁμολογεῖν	164

CAPITULO IV

FORMULACION DE LA FE EN JESUS COMO CRISTO	170
1.º JESUS ES EL CRISTO	172

A) Jesús es el Cristo como kerygma	172
1.—El anuncio del Bautista	173
2.—El anuncio a la Samaritana	184
3.—La fe de la multitud	187
4.—La manifestación a los judíos	196
5.—El anuncio del Apóstol	198
B) Jesús es el Cristo como confesión de fe	203
1.—La fe de Marta	204
2.—La confesión de fe exigida en ambiente polémico	208
2.º JESUCRISTO	218
A) En el IV Evangelio	218
B) En la I Jn	225

CAPITULO V

JESUS ES EL HIJO DE DIOS	237
A) Jesús es el Hijo de Dios como kerygma	241
1.—El kerygma «Jesús es el Hijo de Dios» unido al de «Jesús es el Cristo»	241
2.—«Hijo de Dios» unido a la denominación «Jesucristo» en contextos kerygmáticos	261
3.—«Hijo de Dios», en contexto kerygmático, independiente de «el Cristo»	270
B) Jesús es el Hijo de Dios como confesión de fe	292
1.—«Jesús es el Hijo de Dios» en relación con «Jesús es el Cristo»	292
2.—«Jesús es el Hijo de Dios» en relación con la denominación «Jesucristo»	297
CONCLUSION	304
BIBLIOGRAFIA	309



ABREVIATURAS DE REVISTAS Y OBRAS MÁS USADAS

- B = Biblica. Roma.
BiTod = Bible Today. Collegeville, Minn.
BZ = Biblische Zeitschrift. Paderborn.
CBQ = Catholic Biblical Quarterly. Washington.
CFT = Conceptos Fundamentales de Teología. Edt. H. Fries. Madrid 1966-1967.
DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique. París.
EstBib = Estudios Bíblicos, Madrid.
ExT = Expository Times. Edimburg.
JBL = Journal of Biblical Literature. Philadelphia.
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche.
NatGra = Naturaleza y Gracia. Salamanca.
NovTes = Novum Testamentum. Leiden.
NTS = New Testament Studies. Cambridge.
Pent = Pentecostés. Valladolid.
RbibIt = Revista Bíblica Italiana. Brescia.
RB = Revue Biblique. París.
RechScR = Recherches de Science Religieuse. París.
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Strasbourg.
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen.
SacrPag = Sacra Pagina. Bruxelles-Louvain 1958.
ScCatt = Scuola Cattolica. Venegono Inferiore. Vares.
SelLib = Selecciones de libros. Barcelona.
StLeg = Studium Legionense. León.
TS = Theological Studies. Woodstock. Md.
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Ed. G. Kittel. Stuttgart.
TrThZeit = Trierer Theologische Zeitschrift. Trier.
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des alten Christentums. Berlin.



BIBLIOGRAFIA

I. Medios de trabajo

- ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.
- BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1958.
- BIBLIA DE JERUSALEN, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1967.
- BOVER, J. M., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1959.
- GUERRA-GOMEZ, M., *El Idioma del Nuevo Testamento*, 2.^a ed. Aldecoa, Burgos 1971.
- KITTEL, G.-
-FRIEDRICH, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1933-1970.
- MALATESTA, E., *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on The Fourth Gospel*, Pontifical Biblical Institute, Roma 1967.
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Pontificio Instituto Biblico, Roma 1964.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia, Documentos Bíblicos*, BAC, 1955 Madrid.
- MOULTON, W. F.-
-GEDEN, A. S., *A Concordance to the Greek Testament*, T. and T. Clark, Edinburgh 1963.
- PIROT, L., *Dictionnaire de la Bible Supplement t. I-VIII*, Letouzey et Ané, Paris 1928-1970...
- SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1951.
- ZERWICK, M., *Graecitas Biblica*, Pontificio Instituto Biblico, Roma 1960.



ZORELL, F.,

Lexicon Graecum Novi Testamenti, P. Lethieuleux,
París 1962.

II. Bibliografía citada con más frecuencia

- ALVAREZ-VERDES, L., *Kérygma y sacramento en San Juan*, Pentecostes 3, 8 (1965) 166-195.
- AUSEJO, S. DE, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de S. Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva* (Fil 2, 6-11 Col 1, 15-20; I Tim 3, 16; Hebr 1, 2 ss.) y el prólogo de S. Juan, *EstBibl* 16 (1956) 223-277; 381- 427.
- BARTINA S., *La vida como historia en el prólogo del IV Evangelio*, B 49 (1968) 91-96.
- BENOIT, P., *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, en *Exégèse et Théologie II*, París 1961.
- BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus-Verleg, Freiburg 1964.
- BOISMARD, M. E., *L'Evolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques concernant le Baptiste*, *RB* 68 (1961) 507-524.
- " *Le Prologue de S. Jean*, Du Cerf, París 1953.
- BRAUN, F. M., *Jean le théologien, I, et son évangile dans l'Eglise ancienne*, Gabalda, París 1959.
- " *Jean le théologien, II, Les grands traditions d'Israël, l'accord des écritures d'après le quatrième évangile*, Gabalda, París 1964.
- " *Jean le théologien III. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ*, Gabalda, París 1966.
- " *Les Epîtres de Saint Jean*, en *L'Evangile et les Epîtres de Saint Jean*, Du Cerf, París 1960.
- " *L'Evangile de Saint Jean*, en *La Saint Bible*, dirigée par PIROT, L.—CLAMER, S., Letouzey et Ané, París 1950.
- BREKELMANS, A., *Confesiones de fe en la Antigua Iglesia: origen y función*, *Concilium* 51 (1970) 32-41.
- BROWN, R. E., *The Fourth Gospel in Modern Reserach*, *BiTod* 1, 20 (1966) 1032-1310.
- " *The johannine Sacramentary reconsidered*, *Ts* 23 (1962) 183-206.
- " *The Qumran Scrolls and Johannine Gospel and Epistles*, *CBQ* 22 (1960) 292-298.
- " *Evangelio y Epístolas de San Juan*, Sal Terrae, Santander 1968.
- " *The Gospel according to John I-XII*, Doubleday, New 1966.



BROX, M.,

CARREA, S. DE,

DANESI, G.,

"

DUPONT, J.,

FEINER, J.-LÖHRER, M.,

FERNANDEZ RAMOS, F.,

FRANQUESA, P.,

GHELLINK, J.,

HOWTON, J.,

IERSSEL VAN, B.M.F.,

JOUON, P.,

LACONI, M.,

LAGRANGE, M. J.,

LAURENTIN, A.,

LEAL, J.,

"

"

LEON-DUFOUR, X.,

LOPEZ MELUS, F. M.,

MARTIN, E.,

MARTINI, C. M.,

Confesión, en Conceptos Fundamentales de Teología I, trad. A. de la Fuente, Cristiandad, Madrid 1966, 265-270.

Problemas actuales en torno al IV Evangelio, NatGrc IX (1962) 214-239.

Il Quarto Vangelo, en Introduzione alla Bibbia, IV, 2 ed., Marietti, Torino 1962.

Le Epistole di Giovanni en Introduzione alla Bibbia, V, 2 Marietti, Torino 1964.

Essais sur la christologie de Saint Jean, Saint-André, Bruges 1951.

Mysterium Salutis, Manual de teología como historia de la salvación, I, Trad. M. Villanueva. Cristiandad, Madrid 1969.

Los Sacramentos en el IV Evangelio, StLeg 7 (1966) 11-105.

Influencias ambientales en el Evangelio de San Juan, SacPag 2 (1959) 255-268.

Patristique et Moyen Age, I (A la recherche du Symbole des Apôtres) Paris 1949.

«Son of God» in the Fourth Gospel, NTS 10 (1963-64) 227-237.

Tradition und Redaktion in Joh 1, 19-36, NovTes V (1962) 245-267.

Le verbe «anangelo» dans S. Jean, RechScR 28 (1938) 234-236.

La critica letteraria applicata al IV Vangelo, Angelicum 11 (1963) 277-312.

Evangile selon Saint Jean, 5.^a ed., Gabalda, Paris 1936.

We'attah—kai nyn. Formule caracteristique des textes juridiques et liturgiques, 8, 45 (1964) 168-197; 413-432.

Evangelio de San Juan, en Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento, I, BAC, Madrid 1964.

Simbolismo en el IV Evangelio, StLeg 3 (1962) 41-44; 5 (1964) 77-144.

El clima de la fe en la Redaktionsgeschichte del IV Evangelio, EstBib 22 (1963) 141-177.

Los Evangelios y la Historia de Jesús, trad. J. Martínez, Estela, Barcelona 1966.

El Cristianismo y los esenios de Qumrán, Edicabi, Madrid 1965.

El Evangelio de San Juan, en Manual Biblico, III, Casa de la Biblia, Madrid 1967, 259-367.

Osservazioni sulla terminologia della predicazione nell'opera giovannea, en San Giovanni. Atti



- MEINERTZ, M., *della XVII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1964, 111-112.*
- MENARD, J., *Teología del Nuevo Testamento, trd. C. Ruiz Garrido, Fax, Madrid 19.*
- MICHEL, A., *Logos, en Enciclopedia de la Biblia, IV, Garriga, Barcelona 1964, col. 63 — 1066-1070.*
- MOLLAT, D., *Symboles, en Dictionnaire de Théologie Catholique XIV, Paris 1939, 2925-2937.*
- " *L'évangile selon Saint Jean, en L'Evangile et les Epîtres de Saint Jean, Du Cerf, Paris 1960.*
- MUSSNER, F., *Jesu, Figlio de Dio, Cathequesi, Brescia 1965.*
- " *Die johanneische Sehweise, Herder, Freiburg 1965.*
- " *Eine neutestamentliche Kurzformel für das Christentum, TrthZeit 79 (1970) 49-52.*
- RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo, trad. J. L. Domínguez, Sígueme, Salamanca 1970.*
- ROBERT, A. — *Introducción a la Biblia II, trad. A. Ros, Herder, Barcelona 1967.*
- FEUILLET, A., *Epístolas de San Juan, en Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento, III, BAC, Madrid 1962, 339-341.*
- RODRIGUEZ MOLERO, *El Cuarto Evangelio en la crítica contemporanea, SeLib 1, 2, (1964) 214-239.*
- SALA, M., *Epístolas Católicas. Apocalipsis, en Biblia Comentada, VII, BAC, Madrid 1965.*
- SALGUERO, J., *Le temps de l'Eglise, trad. F. Corin, Casterman 1961.*
- SCHLIER, H., *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, en Festg. G. Söhngen, Herder, Freiburg 1962, 98-111.*
- " *Bekenntnis, en Lexicon für Theol. und Kirche, II, Herder, Freiburg, 1958, 142-146.*
- " *Die Johannesbriefe, 2.ª ed., Herder, Freiburg 1963.*
- " *Johannesevangelium I, Herder, Freiburg 1965.*
- " *Johannesevangelium, II, Herder, Freiburg 1971.*
- " *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, BZ 1 (1957) 69-109.*
- " *Die «situationgelösten» Redestücke in Joh 3, ZNW 49 (1958) 38-89.*
- " *Die Sacramente im Johannesevangelium, SacPag 2 (1959) 235-254.*
- " *Neue Arbeiten zu den johanneischen Schriften, BZ 13 (1969) 134-145.*
- " *Zur Herkunft des Johannesevangeliums, BZ 14 (1970) 24.*
- STANLEY, D., *La predicación primitiva: Esquema tradicional, Concilium 20 (1966) 449.*



STANLEY, D.,

STRACK, H. L. —

BILLERBECK, P.,

THOMAS AQUINAS,

WIKENHAUSER, A.,

"

ZARELLA, P.,

"

ZIMMERMANN, H.,

Liturgical Influences on the Formation of the fourth Gospel; CBQ 21 (1959) 24-38.

Kommentar zum neuen Testament, aus Talmud und Midrasch, CVH. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1965.

Super Evangelium S. Joannis lectura, Marietti, Torino 1952.

Introducción al Nuevo Testamento, trad. D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1960.

El Evangelio según San Juan, 3.^a ed., trad. F. Galindo, Herder, Barcelona 1967.

Tre commenti cattolici al Vangelo di S. Giovanni, ScCatt 96 (1968)) 125-210.

Buletino Bibliografico in S. Giovanni, ScCatt 97 (1969) 87-95.

Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento, trad. G. Bravo, BAC, Madrid 1969.



LA VERDAD REVELADA Y SU FORMULACION EN SAN JUAN

SUMARIO: Introducción. — I. Relación entre el Evangelio y la I Carta de San Juan. — II. Características peculiares de estos escritos en orden a la formulación de la fe: 1. Tradición y Kérygma. 2. La didascalia. 3. Influencia de la vida litúrgica. 4. Carácter polémico. — III. Construcción gramatical del objeto de los verbos creer y confesar. — IV. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

Es muy abundante la literatura en torno al tema de la fe en el Evangelio de S. Juan¹. Sin embargo, la riqueza del tema desborda cualquiera de los estudios realizados, por la variedad de aspectos que de él se pueden considerar. Este artículo no pretende un estudio exhaustivo, sino que se orienta únicamente a considerar y poner de

¹ Solamente queremos ahora señalar algunos estudios significativos respecto al tema: J. HUBY, *De la connaissance de foi dans Saint Jean*, RcSR 21 (1931) 385-421; J. LESSEL, *De natura et momenta fidei quid eruatur ex Evang. S. Joh*, VD 20 (1940) 18-28; 85-93; 241-255; M. BONNINGUES, *La foi dans l'Evangile de S. Jean*, Paris 1955; F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon S. Jean*, ViSp 92 (1955) 344-369; D. MOLLAT, *La foi dans le quatrième Evangile*, LumVi 22 (1955) 91-107; F. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité (Jn 4)*, RcSR 46 (1958) 344-378; A. DECOURTRAY, *La conception johannique de la foi*, NRT 81 (1959) 556-576; H. SCHLIER, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, Fest. G. Sohngen, Freiburg 1962, pp. 98-111; P. GRELOT, *Le problème de la foi dans le quatrième évangile*, BiViChr 52 (1963) 61-67; A. VANHOYE, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile*, NRT 86 (1964) 337-354; L. ERDOZAIN, *La función del signo en la fe según el cuarto Evangelio*, Roma 1968.



relieve un aspecto: el carácter que tienen, en el Evangelio y Primera Carta de San Juan, aquellas proposiciones en las que se expresa la fe de una manera compendiosa y breve, es decir, aquello que podríamos llamar resúmenes que enuncian los contenidos de la fe. Ciertamente que estos escritos proponen la verdad revelada, a la que el hombre se adhiere por la fe, de modos muy diversos: relatos de la actuación del Señor, discursos en los que Jesús va desglosando su enseñanza, reflexiones del hagiógrafo, exhortaciones a los fieles, etc. Son modos de expresión comunes a los Evangelios Sinópticos y a las Cartas del Nuevo Testamento. Pero una peculiaridad bastante acentuada en los escritos de S. Juan es, como iremos viendo, expresar en una sola frase aquello que constituye lo que podríamos llamar el núcleo, el resumen de la verdad que quiere enseñar. En estas proposiciones centraremos nuestra atención.

Nuestro objetivo ahora, sin embargo, no es estudiar el contenido de esas proposiciones o el alcance de la doctrina en ellas expuesta, sino que únicamente nos contentaremos con analizar qué función tienen dichas proposiciones en el conjunto de la presentación de la verdad revelada por parte del autor sagrado, y qué importancia revisten para la aceptación de esa misma verdad revelada por parte del lector del Evangelio y I Jn, es decir, por el creyente.

La función, en orden a la fe, de esas proposiciones está en estrecha relación con el mismo carácter formulario, de resumen, con que se presentan. No tienen el aspecto de un relato o de una explicación, sino más bien el de una afirmación clara, breve e inequívoca. El hagiógrafo inserta esas expresiones en la redacción de la obra de modos muy diversos; por ejemplo como punto culminante de una conversación de Jesús con sus interlocutores (Cfr. Jn 4, 42), o como argumento en el que S. Juan apoya las exigencias morales que dirige a sus lectores (Cfr. I Jn 3, 23), etc. Pero siempre esas formulaciones concisas adquieren una importancia singular que se aprecia, precisamente, al estudiar el contexto redaccional en el que aparecen.

Por otra parte, el lector cristiano, aunque ciertamente acepta por la fe todo el contenido de los libros sagrados, encuentra ya en esos mismos libros — nosotros queremos señalarlo en el IV Ev. y I Jn — unas fórmulas concisas en las que está expresado de manera condensada, clara e inequívocamente, el contenido de su fe. Así por ejemplo los milagros del Señor narrados en el Evangelio llevan al lector a creer la verdad acerca de Jesucristo, claramente afirmada en una proposición escueta (Cfr. Jn 9, 35-38; 11, 27; etc.). Y viceversa, acep-



tando por la fe esa verdad tal como se le ofrece en una expresión resumida, el lector entiende más profundamente y apoya su fe en el poder de Jesús manifestado en sus milagros.

Tales proposiciones tienen, pues, una función especial en orden a la manifestación de la verdad revelada, y, consecuentemente, en orden también a la aceptación de esa verdad por la fe. En este sentido se han venido a llamar fórmulas de fe, atendiendo al tipo de expresión que representan — carácter formulario — y al contenido — la verdad revelada y creída —.

La consideración de este tipo de expresiones en la Sda. Escritura no es hoy ninguna novedad. Existen estudios, tanto de parte católica como protestante, que han abordado el Nuevo Testamento desde esta perspectiva, descubriendo en él la existencia de fórmulas de fe que pueden considerarse como la expresión de un cuerpo de doctrina presentado en forma de símbolo o credo². Este cuerpo de doctrina y las proposiciones que lo integran aparece en el Nuevo Testamento en contextos diversos. Los autores sagrados al consignar por escrito, bajo el carisma de la inspiración, la instrucción oral apostólica acerca de Cristo, recogieron también cuidadosamente aquellas fórmulas que enunciaban de un modo más o menos fijo la verdad de fe. Al mismo tiempo queda también reflejado de algún modo en el texto sagrado cual fue el momento y el modo en que surgen esas expresiones. En general los estudiosos han llegado a sostener que su origen está en el anuncio apostólico y en las confesiones de fe u otras manifestaciones de la Iglesia primitiva como respuesta al kérygma una vez aceptado.

Pero, con todo, hay que notar que la atención en estos estudios, se ha dirigido preferentemente al libro de los Hechos de los Apóstoles

² Entre los católicos, cfr. P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament*, en *Exégèse et Théologie II*, Paris 1961, 163 ss.; J. GHELLINK, *Patristique et Moyen Age I (A la recherche de Symbole des Apôtres)*, Paris 1949; M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1963, 603-610; H. SCHILIER, *Kerygma und Sophia*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1966, 206-231; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 66-74.

Entre los protestantes sobresale O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, 49-87. La crítica a este trabajo de O. Cullmann puede verse en el art. de P. Bertoit citado más arriba; V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963. Este autor olvida totalmente la importancia que el kérygma tiene para la fijación de las confesiones de fe. De ahí que no llegue a apreciar el valor que tales fórmulas tienen en cuanto a su origen.



y a las Epístolas paulinas, sin que apenas se hayan considerado el IV Ev. y la I Jn ³.

El propósito que ahora nos mueve es examinar, desde tal punto de vista, estos dos escritos joanneos. Es decir, intentar descubrir en ellos algunas características peculiares en torno a la fe, en cuanto que ésta se expresa, se formula, para ser transmitida o para ser confesada. Pretendemos ver qué tipos de formulación aparecen, si es en forma de kerygma, de doctrina, de confesión de fe... y qué funciones desempeñan estas expresiones. Para ello hemos de tener en cuenta la importancia que, según S. Juan, tiene el anuncio que mueve a la fe. También hemos de considerar las circunstancias que se reflejan en estos escritos joanneos, y que enmarcan en su momento la confesión de la fe: el ambiente cultural o polémico. Por fin consideraremos qué términos aparecen en estos escritos, alrededor de los cuales podemos señalar, de alguna forma, los motivos externos que dan ocasión a manifestar el contenido de la fe según un modo determinado de expresión y, en cuanto sea posible por quedar de algún modo reflejado en el texto sagrado, los momentos sucesivos en los que la verdad revelada es captada y expresada por los Apóstoles: desde la enseñanza de Jesús hasta la iluminación del Espíritu Santo en Pentecostés y la predicación.

Usamos conjuntamente el IV Ev. y la I Jn. Será necesario por tanto empezar exponiendo la estrecha relación que existe entre ambos escritos, especialmente en lo que se refiere a la manera de expresarse en torno a las realidades de la fe, dado que ambos proceden del mismo autor: el apóstol San Juan ⁴.

I. Relación entre el IV Evangelio y la I Jn

Por lo que se refiere al autor, como ya hemos señalado, el dato de la tradición que atribuye la carta al autor del IV Ev. ⁵ sigue mante-

³ Bajo este aspecto ha sido considerado muy *in genere* por P. Benoit y M. Meinertz en los trabajos antes citados. Más detenidamente lo considera V. H. Neufeld, pero su análisis es muy unilateral como hemos señalado antes.

⁴ Aquellas otras cuestiones como la redacción, las influencias ambientales, la autenticidad, etc., aunque tienen ciertamente su importancia para valorar las fórmulas de fe, no las vamos a examinar aquí con detención. Sobre ellas aceptamos los datos comunes de la tradición católica, avalados por serias investigaciones.

⁵ S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 16, 5, 8; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* II, 6, 45; DIONISIO DE ALEJANDRIA en EUSEBIO, *Historia*



siéndose en nuestros días por parte de la generalidad de los críticos. La mayor parte de los católicos se inclinan por la identidad del autor. A. Wikenhauser no admite ninguna duda sobre ello⁶. R. Schnackenburg⁷, resumiendo el estado de la investigación sobre el tema, concluye que las discrepancias entre ambos escritos son explicables por las circunstancias externas que los mueven y enmarcan, admitiendo la identidad de autor. G. Danesi⁸ demuestra la identidad de autor estudiando la gramática, los procedimientos estilísticos, la índole semítica, la analogía de contenido y el mundo cultural. Todo ello es común en ambos escritos. Lo mismo defienden otros comentaristas⁹.

También entre críticos no católicos existe la convicción de la identidad de autor. O al menos, de la gran cercanía que existe entre el IV Ev. y la I Jn¹⁰.

Para otros, las diferencias existentes tanto en el estilo como en el contenido entre dichos escritos se explican, salvándose la unidad de autor, si el de la carta fue un discípulo de S. Juan evangelista que había asimilado el estilo y la teología de su maestro, aunque no ciertamente por la lectura de su libro: el IV Evangelio. F.-M. Braun admite la posibilidad de un *discípulo*-secretario como autor de la carta¹¹.

Incluso en la hipótesis de la identidad de autor en este sentido

eclesiástica, VII, 25, 6 ss.; TERTULIANO, *Ad. Prax.*, 15; *Scorp.* 12. Aparece también esta identidad en el Canon de Muratori; Concilio de Laodicea hacia el 360; Concilio de Hipona, en 393; y toda la tradición constante y pacífica del magisterio eclesiástico: Concilio de Trento, s. 4.^a. Así lo supone también la respuesta de P. C. B. del 29 de mayo de 1907. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos*, Madrid 1955, pp. 279-281.

⁶ *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1960, 377-378.

⁷ *Die Johannesbriefe*, Freiburg in B, 1963, 34-39.

⁸ *Introduzione alla Bibbia* V-2, 1964, 356-360.

⁹ RODRIGUEZ-MOLERO, *Epístolas de S. Juan* en «La Escritura, Nuevo Testamento» III, B.A.C., Madrid, 1962-339-341. H. SALGUERO, «Biblia comentada», VII, Madrid 1965, 177-179; etc.

¹⁰ A. E. BROOKE, *A critical and Exegetical Commentary on the Johanne Epistles*, Edimburgo 1964 (pr. edic. 1912), I-XVII; W. F. HOWARD, *The Common Authorship of the Jonh Gospel and Epistles*, JThSt 48 (1947), 12-25; W.C. WILSON, *An Examination of the Linguistic Evidence Adduced against the Unity of Authorship of the First Epistle of Jonh and the Fourth Gospel*, JThSt 49 (1949) 147-156; etc. Abundante bibliografía sobre el particular en R. SCHNACKENBURG, o.c., 34-35.

¹¹ *Jean le Theologien* I, París 1959, 34-41.



más amplio, no cabe duda que ambos escritos *forman un conjunto en la manera de expresarse*. Las diferencias que en ellos encontramos, más que a autores distintos apuntan a un único autor que se mueve con soltura en el empleo de expresiones en las que se manifiestan las realidades de la fe. Usa expresiones diversas pero que señalan un mismo tipo de formulación según las distintas circunstancias en que se encuentra. Estas circunstancias le llevan: 1.º) a exponer con expresiones diversas un mismo contenido de fe; 2.º) a utilizar una expresión única, en ambos escritos, para designar el mismo contenido, pero adecuada tal expresión a distintas circunstancias concretas; 3.º) a emplear la misma expresión aplicada a realidades de la fe distintas en uno y otro escrito. Veamos cómo se constata en algunos ejemplos:

1.º) *Dos modos distintos de expresar un mismo contenido:*

En I Jn encontramos la expresión τὸ Χρῖσμα — la unción — atribuída al Espíritu Santo, mientras que en el IV Ev. nunca se le llama así. Sin embargo en su contenido coincide con lo que se dice del Espíritu en el IV Evangelio:

I Jn

Ev.

2, 20 a: «Y vosotros tenéis la Unción del Santo» (καὶ ὑμεῖς Χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ Ἁγίου).

14, 26 a: «El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre» (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει ὁ Πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου...)

2, 27: «Y la Unción que vosotros recibisteis de El, permanece en vosotros».

14, 17: «El Espíritu de la verdad, que el mundo no puede recibir... vosotros le conocéis porque permanece en vosotros y en vosotros está»¹².

¹² Nos inclinamos aquí por la lectura ἔστιν con Mollat y otros (Cfr. D. MOLLAT, *L'Evangile de St. Jean*, en «Bible de Jerusalem», Paris 1960, p. 156), en vez de ἔσται, ya que, aunque está apoyada por menos códices, sin embargo parece más primitiva. Por crítica interna podemos ver que ἔστιν está de acuerdo con los presentes anteriores. El cambio a futuro — ἔσται — puede deberse al contexto de promesa en que se mueve la perícopa.



En I Jn τὸ χρίσμα se refiere en ambos pasajes a la Unción del Espíritu Santo recibida en el Bautismo, es decir, puede identificarse con el mismo Espíritu¹³. De hecho, vemos que tanto la unción como el Espíritu — χρίσμα, Πνεῦμα — tienen el mismo origen: Jesucristo¹⁴. En I Jn aparece como una realidad presente en los destinatarios porque ya la han recibido (obsérvese el presente, — ἔχετε — y el aoristo — ἐλάβετε —). Está pues el autor de la carta haciendo referencia a un acontecimiento pasado cuyo sujeto protagonista es Jesucristo que, como poseedor, comunica aquello que le pertenece — ἀπό —¹⁵.

En el Ev. aparece esto mismo en una perspectiva de futuro: Jesús enviará el Espíritu (16, 7), o lo enviará el Padre en su nombre o a su ruego. Jesús es también ahí el poseedor del Espíritu. Pero la descripción que hace el evangelista, al estar ya iluminada por la presencia del Espíritu Santo en Pentecostés, habla de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad como de una realidad presente¹⁶ — μένει, ἐστίν — lo mismo que en I Jn donde vemos que el Espíritu Santo se posee en virtud de un acontecimiento pasado — ἐλάβετε — que el mundo no puede apreciar. Vemos, pues, cómo la finalidad del Evangelio de presentar la verdad por medio de la narración de la historia de Jesús le ha hecho expresarse con matices distintos de los de la carta, la cual se orienta a explicar algunos aspectos fundamentales de la vida cristiana. Así, en la Carta se acentúa la posesión del Espíritu Santo enviado por Jesús y presente en los cristianos por la aceptación de la fe. En el Evangelio se expresa en futuro y presente — πέμψω, Πνεῦμα Ἅγιον, μένει —, es decir, como promesa cumplida; en la Carta se expresa en presente y en pasado — ἔχετε — μένει, χρίσμα, ἐλάβετε — es decir, como realidad poseída en virtud de un acontecimiento pasado. Esta realidad se denomina en I Jn χρίσμα porque resalta el hecho del Bautismo por el que el creyente ha recibido el Espíritu, del que sigue gozando. En el Ev. se denomina Πνεῦμα porque quiere resaltar la personalidad del Espíritu presente en los creyentes. Se trata, pues, de la misma verdad expresada de distinta manera, al colocarse el autor

¹³ Cfr. RODRIGUEZ-MOLERO, o.c., 408-417; F. M. BRAUN, o.c., 36.

¹⁴ F. M. BRAUN, *Les Epîtres de Jean*, «Bible de Jerusalem», 220; RODR. MOLERO, o.c., 409, 417.

¹⁵ Cfr. W. BAUER, *Griechisch. Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der Ubrigen urchristlichen Literatur*, Berlín, 1958, 174.

¹⁶ Cfr. F. MUSSNER, *Die johanneische Schweige*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, 26-32.



sagrado en la perspectiva del presente en la Carta; o del pasado en el Ev.

Todavía queda más claro si nos fijamos en el efecto que producen la unción y el Espíritu:

I Jn: «Su Espíritu os enseña sobre todas las cosas» — τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων — (2, 27).

Ev.: «El Espíritu Santo os enseñará todas las cosas» — τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον... ὑμᾶς διδάσκει πάντα — (14, 26).

En ambos lugares el Espíritu es quien enseña la verdad completa acerca de Jesús, manifestada en la Carta como «lo que habéis oído desde el principio» (2, 24) y, en el Ev., como «todo lo que os he dicho» (14, 26). En ambos, con la misma máxima garantía: *Es verdadero* — ἀληθές ἐστιν — (I Jn 2, 27) y *Espíritu de la verdad* — Πνεῦμα τῆς ἀληθείας — (Jn 14, 17 etc.). Se trata, por tanto, de la misma realidad. La diversidad en expresarla no va contra la identidad de autor en sentido estricto o «in genere», sino que más bien muestra la distinta ocasión y circunstancia en que han surgido ambos escritos, íntimamente relacionados entre sí como muestra el contenido de tales expresiones.

2.º) *Idéntica expresión, acomodada a su circunstancia*

Otras veces nos encontramos que la relación entre el IV Ev. y la I Jn se manifiesta en el modo en que aparecen idénticas expresiones para designar el mismo contenido, pero encuadradas de tal forma que reflejan el diverso carácter de ambos escritos. Así es el caso de las fórmulas de conclusión empleadas.

Jn 20, 30. 31: «Estas cosas han sido escritas para que creais — ἵνα πιστεύητε ὅτι — que Jesús es el Cristo el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengais vida — ζωὴν ἔχετε — en su nombre...».

I Jn 5, 13: «os he escrito estas cosas para que sepáis que tenéis vida — ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε — , a los que creéis en — τοῖς πιστεύουσιν ἐς — el Nombre del Hijo de Dios».

En ambos pasajes se trata de la misma fe en Jesús como Hijo de Dios. En el Ev. el estilo y finalidad kerygmática ha hecho que aparezca el acto de creer como en primer plano, introduciendo el objeto de la fe con una fórmula — πιστεύητε ὅτι — que significa no



solo «creer», sino el robustecerse y reafirmarse en la fe¹⁷. Y como consecuencia de esto, aunque concediéndole la misma importancia — *καὶ ἵνα* — tener vida en su nombre. En la Carta se expresa lo mismo con las mismas fórmulas pero de otra manera: en primer plano aparece el saber — *εἰδῆτε* —, con la significación de confirmar en la fe, llegar a la conciencia plena de fe¹⁸, de que poseen la vida eterna — construido ahora con una frase con *ὅτι* — quienes creen en el nombre del Hijo — construido aquí con *εἰς* —. Se deja ver, por tanto, que en la Carta predomina el estilo y planteamiento catequético¹⁹. Esto hace que hayan cambiado ciertas perspectivas permaneciendo las mismas expresiones.

3.º — *Idéntica expresión para contenidos diversos*

La íntima conexión de ambos escritos se manifiesta también en el uso de la misma expresión para designar dos contenidos en cierto modo diferentes. Tal es el caso del término *Παράκλητος*. En I Jn 2, 1 aparece aplicado a Jesucristo con el sentido de intercesor, mediador²⁰. Indica que el Señor, en el tiempo presente, prolonga y hace actual para los cristianos la eficacia de su acción redentora en el Calvario²¹. En el Ev. siempre aparece este término aplicado al Espíritu Santo, en cuanto que éste va a realizar una acción semejante a la de Jesús estando entre los suyos: «Os dará *otro* Paráclito» — *ἄλλον Παράκλητον δώσει ὑμῖν...* — (Jn 14, 16).

Jesús se presenta en el Ev. como la Verdad (Jn 14, 6), el que da testimonio del Padre. El Espíritu Santo, aparece como el Espíritu de la Verdad, Paráclito, porque defenderá y mediará por la Verdad dando testimonio de Jesús (Jn 15, 26), transmitiendo la doctrina (14, 16) y despertando la fe²². Es decir, el Espíritu va a ser Mediador en un sentido similar al de Jesús durante el tiempo de su presencia visible, pero en un sentido distinto a la mediación del Cristo vivo eterna-

¹⁷ Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, 516.

¹⁸ Cfr. RODRIGUEZ-MOLERO, *o.c.*, 513; F. MUSSNER, *o.c.*, 32-34.

¹⁹ Cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Theologien*, I, 35.

²⁰ Cfr. RODRIGUEZ-MOLERO, *o.c.*, 369.

²¹ Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, 349-350; G. DANESI, *SI, o.c.*, 377.

²² Cfr. G. DANESI, *Il Quarto Vangelo. «Introduzione alla Bibbia V»* 364.



mente en el cielo, al que se refiere la I Jn. En la Carta, el término Παράκλητος se aplica a Cristo ascendido a los cielos, como Mediador actual entre el Padre y los creyentes. En el Ev. se aplica al Espíritu Santo como «Mediador» futuro entre Cristo glorioso y los hombres. Con el empleo del mismo término — Παράκλητος — se refleja esta analogía en la mediación.

Si consideramos que el término es exclusivo del Ev. y la I Jn, aparece más claro que en ambos escritos subyace una formulación común, ya que el autor ha sabido aplicar la misma expresión sin cambiar su significado, para precisar dos funciones esenciales en la Iglesia: la de Cristo y la del Espíritu.

Con todo esto hemos de concluir que el uso conjunto de estos dos escritos joanneos para estudiar el tema propuesto, está plenamente justificado, ya que presentan una manera de expresarse común a ambos, aunque no la utilizan idénticamente siempre. Todo ello, por otra parte, responde al dato tradicional de la identidad de autor²³, y a la diversa perspectiva en que éste se coloca en uno y otro escrito. En el Evangelio, considerando la verdad desde su fuente (Jesucristo), y mirando hacia el futuro: el envío del Espíritu. Pero, al mismo tiempo, habiendo comprendido ya los Apóstoles la verdad completa, dado que la obra de Jesús se ha consumado plenamente, y el Espíritu Santo les ha iluminado acerca de toda la verdad. En la Epístola, presentando la verdad en relación con la doctrina que ya poseen los lectores por la instrucción precedente que han recibido en la Iglesia, se expresa en una perspectiva de presente, pero acudiendo constantemente al acontecimiento que le dió origen: Jesucristo y su palabra. Esta observación es importante para esclarecer el valor que S. Juan da al anuncio de la verdad y a la confesión de fe. Ambas cosas, como veremos más adelante, son recibidas en la Iglesia, y se fundamentan en la misma

²³ Este aspecto aquí considerado viene a apoyar el convencimiento de la identidad de autor del IV Ev y la I Jn. Aunque no era éste el objeto directo de estas consideraciones, pues se trata solamente de algunos ejemplos que justifican el uso conjunto de ambos escritos, sin embargo, pueden considerarse como una muestra más de que un estudio de verificabilidad crítica lleva a coincidir con la enseñanza de la Tradición de la Iglesia sobre la identidad de autor del IV Ev y la I Jn: «Las razones internas sacadas del texto del cuarto Evangelio considerado separadamente, del testimonio del escritor y del manifiesto parentesco del mismo Evangelio con la primera Epístola del apóstol Juan, se han de juzgar confirmativas de la tradición que atribuye sin duda ninguna al mismo apóstol el cuarto evangelio». Respuesta de la P.C.B. del 29 de Mayo de 1907.



vida de Cristo y en sus palabras. El Evangelio y la Carta, por tanto, se complementan mutuamente para que podamos hacer un estudio valorativo del origen y la función que en ambos escritos sagrados tienen las fórmulas de fe en las que se expresa el kérygma y con las que los fieles confiesan su fe.

II. Características peculiares del Evangelio y Primera Carta de San Juan en orden a la formulación de la fe

Para señalar los rasgos peculiares que ambos escritos presentan en orden al tema de la formulación de la fe, vamos a resaltar algunos aspectos que, dentro del género literario respectivo, los determinan positivamente como escritos en los que la presentación del objeto de la fe aparezca condensado en unas fórmulas. Entre estos aspectos hay que subrayar el hecho de que S. Juan considera explícitamente que existe una tradición que brota del mismo Cristo, y que él transmite como testigo y apóstol. Esta tradición que recoge el anuncio de Jesucristo y sobre Jesucristo se ha ido fijando en fórmulas más o menos acuñadas, ya antes de la redacción inspirada del Evangelio y I Jn. De aquí que nos planteemos ante todo cómo se manifiesta en los escritos de San Juan el anuncio, el kérygma, y qué características peculiares presenta. Pero en el tiempo en que San Juan escribe, la Tradición abarca también la enseñanza dirigida a quienes ya han creído. Enseñanza que constituye una doctrina, con una formulación precisa y cuya importancia para el creyente aparece fuertemente reflejada. Estos rasgos, que se encuentran acentuados en el Evangelio y I Epístola de San Juan, nos ponen de manifiesto las características del género literario empleado por el Apóstol.

Por otra parte, la vida cristiana encuentra un momento culminante en la liturgia, especialmente en los sacramentos, ocasión singular de expresar la fe recibida en fórmulas de diversos tipos. Hasta qué punto esto está presente y es tenido en cuenta por San Juan al redactar sus escritos es algo que deberá ser debidamente estudiado. Y, por último, otro aspecto relevante en orden a la formulación de la fe y significativo en la finalidad de S. Juan es el aspecto polémico, es decir, la defensa de la integridad del depósito de la fe que S. Juan, como Apóstol siente vivamente. Este aspecto se refleja con frecuencia en los escritos joanneos. Por otra parte, no podemos perder de vista que al quedar esas expresiones consignadas por escrito bajo el carisma



de la inspiración, servirán siempre, como palabra de Dios; de norma autoritativa a la Iglesia en la expresión de su fe.

Que el IV Ev. y la I Jn pertenecen a dos géneros literarios distintos es óbvio. Uno es un «evangelio», el otro una «carta». Atribuir al primer escrito de S. Juan el carácter evangélico es algo común en toda la tradición²⁴, y que hoy se mantiene y ratifica — a pesar de las diferencias que presenta respecto de los sinópticos²⁵ — en una comprensión mayor de la que significa el género «evangelio», propio y exclusivo del Nuevo Testamento²⁶. Entre los rasgos propios del género «evangelio», aparecen los que acabamos de señalar y que aquí examinaremos más detenidamente: la proximidad y relación con la tradición apostólica y su forma kerygmática, la relación con la catequesis de los Apóstoles y con la liturgia, y el carácter polémico o antiherético. Otros aspectos, fundamentales también en el género evangelio, como la veracidad histórica de lo que narran acerca de Jesús, de sus hechos y sus palabras, aunque, por supuesto, tienen importancia primordial, no serán objeto de estudio en nuestro trabajo, pues lo alargarían mucho más allá de los límites y objetivos que nos hemos propuesto.

Algunos de los rasgos que aquí hemos considerado como pertenecientes al género del IV Ev., pueden descubrirse también en la I Jn, y, en general, en el género «cartas»²⁷. Como complemento del IV Ev., la I Jn. será un elemento valiosísimo para el examen que vamos a realizar.

²⁴ Este título de Evangelio, se le atribuye ya desde el s. II como muestran los escritores eclesiásticos de ese tiempo; y así aparece en P.^o de principios del s. III, que lo titula como Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην: Cf. J. LEAL, *Evangelio de San Juan* «Sagrada Escritura Nuevo Testamento I», Madrid 1964, 768.

²⁵ Estas diferencias se pueden resumir en el distinto material que Juan emplea, la concepción de los milagros como señales, la diferencia de forma, lenguaje y contenido de los discursos. Frente a estas diferencias existen rasgos comunes esenciales como la estructura kerygmática, finalidad, carácter de testimonio, narración en forma histórica... etc. Tanto las discrepancias como las coincidencias contribuyen a calificarle como «evangelio» Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, 90-97; A. ROBERT — A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, II, 596 ss.; D. MOLLAT, o.c., 9-10. etc.

²⁶ Cfr. H. ZIMMERMANN, *Los métodos históricos críticos del Nuevo Testamento*, Madrid 1969, 140-144; X. LEON-DUFOUR, o.c., 188-194.

²⁷ Cfr. H. ZIMMERMANN, o.c., 146-148.



1. Tradición y kerygma en San Juan

El IV Evangelio ha de considerarse en el marco cultural de la tradición literaria judía, pero su contenido procede de la predicación apostólica acerca de Cristo. Conecta con las formas expresivas del judaísmo recogiendo de ahí conceptos fundamentales de la Revelación veterotestamentaria y de la teología judía, tales como Mesías, Hijo de Dios, Logos, Cordero de Dios... Por otra parte hace referencia constantemente al Antiguo Testamento²⁸. Pero fundamentalmente se inserta en la tradición apostólica que, considerando que toda la Escritura se ha cumplido en Jesucristo, ha llenado de contenido nuevo aquellos términos. Esta inserción del IV Ev. en la tradición apostólica —evidente por estar escrito bajo la inspiración divina— aparece ante el análisis crítico no solo por los rasgos comunes que presenta con otros escritos anteriores, como los sinópticos, en cuanto a material, finalidad y estructura, sino incluso por lo que se considera específica del IV Ev. Estudios referentes a la relación entre Juan y los sinópticos, muestran que aquél probablemente no conoce los escritos sinópticos, pero sí ciertamente su tradición, a la que intenta completar e interpretar; e incluso tales estudios muestran que en algunos aspectos el IV Ev. representa una tradición tan antigua o más que la de los sinópticos²⁹. Esto responde sencillamente a la cualidad de su autor: testigo que conserva personalmente el recuerdo de lo que ha visto y oído.

De esta forma el autor del IV Ev. se presenta como un testigo de la tradición junto a los sinópticos, y no es un «coleccionador de tradiciones relativas a lo que Jesús hizo o enseñó, sino un escritor, que aprovechando el material de que dispone, sabe elaborarlo y hacerlo servir para su objetivo que de antemano se propone»³⁰. Veamos algo más detenidamente cómo S. Juan manifiesta permanecer en esta tradición, y al mismo tiempo, cómo el objetivo que se propone y las circunstancias de los fieles a los que escribe a finales del siglo I determinan una presentación peculiar de la misma predicación apostólica,

²⁸ Cfr. 1, 23. 45; 2, 17; 6, 31. 45; 7, 38. 42; 8, 17; 10, 34; 12, 15. 38. 39-40; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 28. 36. 37. Cfr. F. M. BRAUN *Jean le Theologien II. Les grands traditions d'Israel, l'accord des Ecritures d'après le quatrième évangile*, París 1964.

²⁹ Cfr. A. ROBERT — A. FEUILLET, *o.c.*, 608; MOLLAT, *o.c.*, 36-39 etc.

³⁰ Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, 48.



kérygma, fijada por escrito anteriormente en otros libros del N. T. Que San Juan recoge la tradición más primitiva, se deduce de una comparación de las ideas joanneas con el núcleo de la predicación apostólica contenida en los discursos de los Hechos de los Apóstoles. Las ideas que siempre aparecen en ellos, más o menos expresadas en fórmulas fijas, son las siguientes: Jesús de Nazareth, el Siervo de Dios, el Hijo de David, desechado por los judíos, muerto en la Cruz, ha sido glorificado por Dios que le ha resucitado de entre los muertos y exaltado a su diestra. Se ha aparecido vivo a sus discípulos y enviado el Espíritu, con lo que han comenzado los tiempos mesiánicos. En estos se cumplen las promesas de Dios, y culminarán con la segunda venida del Señor. Todos han de convertirse y hacerse bautizar en su nombre...³¹. Este núcleo primitivo de la tradición apostólica, desarrollado con recuerdos de la vida de Jesús, ampliando el relato de los acontecimientos de su pasión, muerte y resurrección, constituye las tradiciones sinópticas que cada evangelista presentará, bajo el carisma de la inspiración, según su propio plan³². Sobre este núcleo está también basado el IV Ev³³ y aún la I Jn. San Juan expone la manifestación de Jesús como Mesías, Hijo de Dios, desde diversos puntos de vista: el origen divino de su Persona³⁴, de su palabra³⁵ y de sus obras³⁶. Jesús se presenta públicamente como el Mesías desde el principio de su ministerio³⁷. La gloria de Jesús, que al principio aparece bajo signos³⁸, y más tarde, cuando llegue su «hora»³⁹, aparecerá a

³¹ Cfr. P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres...* «Exégèse et Théologie» 195-198.

³² Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, 216-257 etc.

³³ El plan general de composición del IV Ev puede, incluso, verse en el desarrollo de estos puntos de la primera predicación. Así lo proponen por ejemplo D. MOLLAT, *o.c.*, 9-10, 32-26; A. ROBERT — A. FEUILLET, *o.c.*, 563-565. Este critica el plan propuesto por Mollat, ya que «el punto de vista litúrgico y sacramental está subordinado a la idea de manifestación del ser divino de Jesús» p. 563.

³⁴ Cfr. 1, 30; 3, 16 s.; 8, 29; 10, 36; 12, 46; 16, 18; 18, 13; 20, 21 etc. I Jn 4, 9; 5, 18.

³⁵ Cfr. 3, 31 s. 34; 6, 46; 7, 15-17; 8, 38; 12, 49 etc. I Jn 2, 5. 14.

³⁶ Cfr. 3, 34; 7, 15. 17; 8, 28; 9, 4; 10, 25; 12, 49 s. etc.

³⁷ Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 174-180; X. LEON-DUFOUR, *o.c.*, 91 etc.

³⁸ Cfr. 2, 11; 11, 4.

³⁹ Cfr. 3, 11; 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17. 1.

plena luz ⁴⁰, es la gloria propia de Dios ⁴¹. Jesús se coloca en un rango divino ⁴². Su muerte es redentora ⁴³ y paso al Padre ⁴⁴. El juicio sobre el mundo equivale a lo que Pablo entiende por redención ⁴⁵. El Espíritu prometido es una realidad presente que los cristianos poseen y que atestigua que Jesús ya está glorificado, demostrando al mismo tiempo el error del mundo ⁴⁶. La escatología, si bien en Juan está predominantemente actualizada e interiorizada ⁴⁷, tiene también los rasgos fundamentales de la escatología de los sinópticos sobre el último día ⁴⁸, la segunda venida de Jesús ⁴⁹, la resurrección de los muertos ⁵⁰ y el castigo por el fuego ⁵¹.

Una comparación entre el kerygma del libro de los Hechos y la presentación de Jesucristo que hemos resumido según S. Juan muestra una estrecha semejanza de ideas entre Juan y el primitivo núcleo de predicación según se desprende de Act. Pero las diferencias que encontramos entre ambos escritos son también notables en cuanto al contenido, más desarrollado en Juan, y en cuanto a la forma de expresión. Por eso, desde el punto de vista crítico, ha podido surgir una primera pregunta consistente en si el Evangelio de S. Juan responde y es portador de esa tradición primitiva que queda reflejada en el libro de los Hechos y en los Sinópticos.

Desde el mismo punto de vista crítico hay que decir que existen detalles en los escritos joanneos que obligan a una respuesta afirmativa. Así hemos de considerar algunas expresiones características. Entre éstas ha sido puesta de relieve especialmente la expresión de I Jn ἀπ' ἀρχῆς (I Jn 2, 7. 24; 3, 11). Con ella se quiere indicar que

⁴⁰ Cfr. 3, 14; 8, 28; 12, 33; 13, 32; 17, 1 s. etc.

⁴¹ Cfr. 5, 27; 12, 31. 41.

⁴² Llega a atribuirse el nombre de «yo soy»: 8, 28; 13, 19. Verle a El, es ver al Padre: 14, 9; El Padre está en El y El en el Padre: 10, 38; 14, 10... Dios verdadero I Jn 5, 20.

⁴³ Cfr. 10, 17; 18, 4-11; 19, 28-30; I Jn 3, 5. 16; 4, 10.

⁴⁴ Cfr. 13, 1-3; 14, 28; 16, 17. 28.

⁴⁵ Cfr. 16, 7-11. 33; Cf. D. MOLLAT, *o.c.*, 20-22.

⁴⁶ Cfr. 16, 8; 16, 14 etc.

⁴⁷ Cfr. 5, 21; 12, 31 etc.

⁴⁸ Cfr. 6, 39 s. 44. 45; 11, 24; 12, 48 etc.

⁴⁹ Cfr. 21, 22 ss.; 14, 3 etc. I Jn 2, 28; 3, 1.

⁵⁰ Cfr. 5, 28; 11, 24; I Jn 2, 25.

⁵¹ Cfr. 5, 45; 16, 6 etc. I Jn 4, 17. Cf. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 415-422; A. ROBERT—A. FEUILLET, *o.c.*, 603; D. MOLLAT, *o.c.*, 20-21; X. LEON DUFOUR, *o.c.*, 111 etc.

no se trata de otra tradición, de otro anuncio — ἀγγελία —, que de la que «siempre se enseñó desde el principio del cristianismo, apoyada en el testimonio de los que convivieron con Cristo» (1, 1-3)⁵². Junto a esto puede señalarse también la insistencia en permanecer en lo escuchado desde el principio: ὑμεῖς ὃ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω (I Jn 2, 24). Permanecer en la enseñanza recibida, o al revés, el que la enseñanza recibida permanezca en los cristianos es el fundamento de la comunión con Dios⁵³. Pero Juan no se refiere con ello a «su enseñanza», sino que tiene conciencia de que son las palabras de Jesús aquellas en las que se debe permanecer⁵⁴, y de las que él se considera transmisor. Es decir, Juan refleja no sólo no colocarse fuera de la tradición, sino insistir fuertemente sobre ella en su misma genuinidad: las palabras de Jesús.

Otro rasgo de que Juan se sitúa en medio de esa tradición, lo constituyen las frases en primera persona del plural: «nosotros». Este nosotros, — ἐδεασάμεθα — (Jn 1, 14), — ἀκηκόαμεν, ἑώρακάμεν — (I Jn 1, 1-3, etc.) refleja que el autor se considera perteneciente a la comunidad de los testigos apostólicos⁵⁵.

Así, la interpretación de la historia de Jesús adquiere en Juan una profundidad mayor que en los Sinópticos, en cuanto que esa historia es una manifestación clara de la gloria de Cristo. Tal interpretación viene a recoger y profundizar lo que ya antes se transmitía. No es, de ningún modo, situarse al margen de la tradición apostólica. Quien esto hiciera se saldría fuera de la doctrina de Cristo, yendo más allá — ὁ προάγων — de la verdad (II Jn 9). Como muestra Mussner⁵⁶, la distancia de tiempo y las condiciones de la Iglesia, favorecieron esta más profunda interpretación inspirada, expuesta por Juan en sus escritos y aceptada desde el principio por la Iglesia.

Ahora bien, si la tradición apostólica surge de los hechos y las palabras de Jesús, de su vida, muerte y resurrección tal como fueron

⁵² Cfr. RODRIGUEZ-MOLERO, *o.c.*, 144.

⁵³ Cfr. I Jn 2, 24 b; II Jn 9. El sentido de la expresión μένειν ἐν lo estudia J. HEISE, *Bleiben, μένειν in den johanneischen Schriften*. (Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie, 8), Tübingen 1967, desde un punto de vista de interpretación existencial, siguiendo a Bultmann. Cf. La ScCatt 97 (1969) 88-89. Ver con más amplitud este punto en el n.º 2 de este mismo apartado.

⁵⁴ Cfr. Jn 5, 38; 8, 31.

⁵⁵ Cfr. F. MUSSNER, *o.c.*, 66-69.

⁵⁶ *Ibid.*, 64-78.

presenciados primero y proclamados después por los Apóstoles como mensaje de salvación — kérygma —, ¿puede decirse que se vea reflejado esto mismo en el IV Evangelio? Ya hemos visto cómo Juan, por ser uno de los Doce, se muestra intencionadamente participe de esa tradición, ¿pero está usada en sus escritos como kérygma? Si esto es así, las expresiones en que aparezca habrán de considerarse fórmulas de fe en el sentido de expresiones compendiosas de la revelación neotestamentaria, como fórmulas kerygmáticas, lo mismo que así se han considerado en otros escritos del Nuevo Testamento, concretamente en el libro de los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas de San Pablo.

Que el IV Ev. presenta en general una estructura de kérygma, ya lo hemos notado al compararlo con el núcleo primitivo de predicación⁵⁷. La misma finalidad con que se escribe «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31) es una finalidad kerygmática: la conversión a la fe y el anuncio de salvación⁵⁸. A esta misma finalidad responde la presentación joannea de los milagros de Jesús. Los siete milagros presentados por Juan, están orientados a manifestar la mesianidad de Jesús y aparecen como «señales» de la veracidad de sus palabras, como reflejo de la manifestación del Mesías y como punto de apoyo para la reflexión inspirada del apóstol⁵⁹. Los milagros son los que mueven a creer que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Hijo de Dios, mientras que los sinópticos acentúan el aspecto de la confianza que Jesús exige que se tenga en El para realizar los milagros⁶⁰.

La presentación kerygmática del IV Ev. posee algunos rasgos que la distinguen de otras presentaciones del kérygma. Como tal puede considerarse el que aparezca más manifiesto el contenido teológico

⁵⁷ Cfr. nota 30.

⁵⁸ Sin embargo, el Ev. se escribe a ya creyentes y la frase se interpreta, incluso por los mismos lectores, como robustecimiento de la fe. Con todo, la frase recoge el kérygma primitivo que se propone como objeto de fe.

⁵⁹ Cfr. F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús*, Estella, 1969; D. MOLLAT, *Le semeion joannique*, «Sacr. Pag.» (Miscellanea biblica Congressus Int. Cathol. de Re Biblica), París et Gembloux 1959, 213 ss.; J. FORMESYN, *Le semeion joannique et le semeion hellenistique*, *ETThLo* 38 (1962) 856-895; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965, 1968; Cf. J. MORALES, *Teología del milagro*, *ScrTh* II (1970) 195-220, especialmente 213-218.

⁶⁰ Cfr. por ej. Mc 5, 34.



y espiritual del mensaje. Como toda proclamación kerygmática⁶¹ también el IV Ev. sitúa el creyente, a partir de un suceso pasado, en un hecho presente — el don del Espíritu Santo —, y cara a un acontecimiento futuro — el retorno del Señor —. San Juan, sin embargo, acentúa el «ahora» de la salvación. Esta proclamación de Cristo presente y actuante tiene en cuenta el papel que desempeña la liturgia en la vida de los fieles; sobre todo una vivencia mística y cultural de Cristo. Por ello, la liturgia puede considerarse con razón como «la encarnación del testimonio en el realismo del signo y del sacramento»⁶².

El tono kerygmático que, como hemos visto, impregna fuertemente los escritos joanneos, se deriva de la intencionalidad de San Juan de presentar a los lectores la historia de Jesús dentro del marco de las características del kerygma. Si es cierto que en la literatura de S. Juan no aparece el término *κηρύσσειν*⁶³ para expresar el anuncio gozoso de la salvación por Jesucristo, no por ello está ausente este anuncio. San Juan emplea otros términos que podríamos decir que son equivalentes y que reflejan al mismo tiempo el punto de vista desde el que S. Juan expone el kerygma, tal como acabamos de señalar. Veamos algunos más significativos en los que se nos muestra no sólo la intencionalidad kerygmática, sino también el valor que se atribuye al anuncio.

a) Ἀναγγέλλειν, ἀπαγγέλλειν.

Aunque el uso de estos términos no es muy frecuente⁶⁴,

⁶¹ Cfr. Act. 2, 38-39. Quien escucha el kerygma se hace partícipe del acontecimiento anunciado, incorporándose a él por la fe y el bautismo. La proclamación evangélica no consiste solo en palabras, sino «en poder y en Espíritu Santo y en plenísima seguridad» (I Tes. 1, 5).

⁶² L. ALVAREZ VERDES, *Kerygma y sacramento en S. Juan*, Pent. (1965) 166-194, esp. 194.

⁶³ Únicamente aparece el verbo en Apoc. 5, 2.

⁶⁴ El verbo ἀναγγέλλειν aparece 5 veces en el Ev: 4, 25; 5, 15; 16, 13; 14, 15; y 1 en I Jn: 1, 5; ἀπαγγέλλειν una en el Ev: 16, 25 y dos en I Jn: 1, 2-3; ἀγγελία 2 veces en I Jn: 1, 5; 3, 11; ἀγγέλλειν 2 veces en el Ev: 4, 51; 20, 18; ἐπαγγεῖλαι, una vez en I Jn: 2, 25; ἐπαγγέλλομαι una vez en I Jn 2, 25. Sobre su uso y significación puede verse: P. JOUON, *Le verbe ἀναγγέλλω dans S. Jean* RecSR 28 (1938) 234-236; L. ALVAREZ VERDES, *Kerygma y Sacramento en S. Juan*, Pentecostés 3, 8 (Madrid (1965) 166-194; C. M. MARTINI, *Osservazioni sulla terminologia della predicazione nell'opera giovannea*: San Giovanni (S. Giovanni: Atti della XVII settimana Bíblica. Associazione Bíblica Italiana. Brescia Paideia (1964), 111-122).



sí que presenta gran interés para nuestro tema. El término ἀναγγέλλειν se emplea en el Evangelio para designar la actividad reveladora del Mesías: «cuando él venga nos anunciará — ἀναγγελεῖ ἡμῖν — todas las cosas» (4, 25), y la actividad que el Espíritu llevará a cabo después que Jesús haya completado su obra y le envíe sobre los apóstoles (16, 7). Esta acción la realizará el Espíritu como participación de la acción de Cristo («recibe de mí») (16, 14-15), que a su vez se identifica con la acción del Padre (16, 15 a). Así, la revelación tiene como fuente al Padre y se realiza por el Hijo y por el Espíritu Santo, para gloria del Padre y del Hijo. Esta actividad del Espíritu aparece en el Ev. como algo futuro que acaecerá sobre los testigos — ἀναγγελεῖ ὑμῖν — (16, 13. 14. 15) en el momento de la venida del Espíritu. Así, éstos llegarán a la verdad completa (16, 13 a).

En I Jn 1, 5 el término se emplea para designar la actividad reveladora que los testigos están llevando a cabo en la Iglesia: «y éste es el anuncio que escuchamos de El y anunciamos...» — καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν... —. Según esta forma de expresarse San Juan en la Carta, hay que notar en primer lugar que la actividad que en el Ev se deja por Cristo al Espíritu, es aquí el grupo de testigos, los apóstoles, la Iglesia, quien la está llevando a cabo, como se desprende del presente plural empleado — ἀναγγέλλομεν ὑμῖν —. En segundo lugar hay que notar también que el objeto de esta comunicación de los testigos es un anuncio — ἀγγελία — que dicen haber escuchado de Cristo, y que ha de entenderse, según datos del Ev, en el sentido de que proveniente de Cristo lo han comprendido bajo la iluminación del Espíritu. Es el anuncio en el que expresan su fe los testigos. Este anuncio se considera anuncio revelado — ἀπ' αὐτοῦ — y no es otro que el kérygma propuesto a los cristianos desde el principio — ἀπ' ἀρχῆς —, con el que se les ha revelado a Cristo. El término ἀναγγέλλειν es, pues, un término que manifiesta la revelación, la única revelación de Cristo, como en tres etapas: la de Cristo, la del Espíritu y la de los Apóstoles. Significa dar a conocer, anunciar, transmitir el mensaje que han recibido el Hijo del Padre, el Espíritu del Hijo y los testigos del Hijo y del Espíritu.

Un empleo semejante encontramos del término ἀπαγγέλλειν. Aparece en el Evangelio (16, 25) como promesa de Jesús — παρρησία... ἀπαγγελῶ ὑμῖν — y en la Carta como actividad presente que los testigos llevan a cabo — ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν — y por la que comunican la revelación que han visto y oído (I Jn 1, 2-3). Su significado es también el de anunciar, transmitir.



El conjunto de estos términos nos habla de la existencia anterior a los escritos de un anuncio hecho por los apóstoles-testigos que dan testimonio de que el origen de ese anuncio es el mismo Cristo. La importancia de ese anuncio procede de su mismo origen divino, y su contenido, formulado, es el kerygma propuesto. De acuerdo con él San Juan expresa su mensaje inspirado, que coincide con la predicación de los demás testigos: es el anuncio que se ha de aceptar. Las fórmulas de fe procedentes del kerygma deberán aparecer, por tanto, en estrecha relación con estos términos⁶⁵.

b) *Μαρτυρεῖν*

Es uno de los términos más típicamente joanneos⁶⁶, y nos pone ante uno de los rasgos más notables con los que S. Juan expresa el kerygma: su carácter de testimonio.

Que el verbo *μαρτυρεῖν* se refiere e introduce el kerygma aparece por su uso similar al de *ἀπαγγέλλειν*: «y hemos visto *καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν* la vida eterna...» (I Jn 1, 2). Vemos que el anuncio va unido al testimonio. Ambos se corresponden perfectamente. Pero el carácter de anuncio del verbo *μαρτυρεῖν* se pone especialmente de relieve cuando aparece unido al verbo *λέγειν*. Así Juan Bautista «dió testimonio diciendo» — *ἐμαρτύρησεν λέγων* ὅτι... — (Jn 1, 32)⁶⁷. O cuando se refleja un testimonio de palabra anunciadora... «de aquella ciudad muchos creyeron en El por la palabra de la mujer que daba testimonio» — *διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης* — (Jn 4, 39)⁶⁸.

Normalmente, el dar testimonio lleva consigo la formulación de la fe del testigo en lo que ha visto u oído, y que entonces anuncia de forma kerigmática a los oyentes⁶⁹. Esto se refleja en un paso directo desde el recuerdo de la experiencia histórica al testimonio. Así dice San Juan «...y nosotros hemos visto y damos testimonio de que — *τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν* ὅτι... — el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo» (I Jn 4, 14) cuyo paralelismo lo encontramos en Jn 3, 11⁷⁰.

⁶⁵ En otros pasajes estos términos tienen un significado similar, y nos colocan ante anuncios referentes al Señor, así Jn 4, 25; 5, 15; lo mismo el verbo *ἀγγέλλειν* en Jn 4, 51; 20, 18.

⁶⁶ Mientras el verbo aparece solamente dos veces en los sinópticos (Mt 23, 31; Lc 4, 22) en Jn se encuentra 33 veces y 6 en la I Jn.

⁶⁷ También Jn 1, 15; 13, 21. En Mc 1, 70 aparece como paralelo.

⁶⁸ La misma relación establece con la voz — *φωνή* — del Padre, que ha dado testimonio y los judíos la han escuchado: Jn 5, 37.

⁶⁹ Cfr. F. MUSSNER, o.c., 37.

⁷⁰ El plural introducido en Jn 3, 11, coloca el v. en la misma perspectiva



Este modo de expresión en forma de anuncio lo emplea también Jesús en los discursos de revelación, o en aquellos pasajes en los que habla sobre la manifestación del amor de Dios ⁷¹.

En el proceso literario de Juan, lo que los testigos hacen al dar testimonio de la fe — μαρτυρεῖν anunciando — no es algo que ellos innovan, porque ese testimonio ha sido dado antes por el Padre y por Jesús mismo (Jn 5, 37; 8, 14. 18), por el Espíritu (Jn 15, 26), por las obras de Jesús (Jn 5, 36; 10, 25), por las Escrituras (5, 39), por Juan Bautista (Jn 1, 15 etc.) y por los mismos apóstoles testigos (Jn 19, 35). Este testimonio se presenta por tanto «en verdad» (Jn 5, 32) y equivale a testimoniar la verdad (Jn 5, 35; 18, 37 etc.).

El testimonio-anuncio de la predicación apostólica y el que el Evangelista realiza escribiendo están garantizados por el Espíritu, cuya actividad testificante en el Ev se presenta como futuro — μαρτυρήσει: 15, 26 — y en la I Jn como presente — τὸ Πνεῦμα τὸ μαρτυροῦν: I Jn 5, 6 —. Desde este presente se comprenden los testimonios que se han dado sobre Jesús en la historia; y la misma actividad presente del Espíritu hace que dichos testimonios permanezcan vivos en el momento en que San Juan escribe, y para siempre. El presente gramatical que encontramos en Jn 15, 27 sobre el testimonio de los apóstoles ⁷², a continuación del futuro referido al Espíritu, nos manifiesta esto mismo: que, al escribir el Evangelio, la historia presentada acerca de Jesús y los testimonios que se dieron en ella, están comprendidos y formulados en el testimonio kerygmático que realizan en la Iglesia los Apóstoles testigos.

que la I Jn: Cf. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 136-137. En I Jn 1, 34; 3, 32 etc. se observa el mismo paso de los términos desde la experiencia histórica al anuncio testimoniado.

⁷¹ Cfr. Jn 5, 36, 38; 6, 29. 57; 7, 29; 8, 42; 17, 3. 8; I Jn 4, 9.

⁷² En el contexto del discurso, y por la unión indisoluble con que se presenta el testimonio del Espíritu y el de los apóstoles, se esperaría un futuro: ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ καὶ ὑμεῖς μαρτυρεῖτε. Sin embargo aparece presente, indicativo o imperativo. En el contexto podría traducirse por futuro, como hace la Vulgata y se estima actualmente: Cf. D. MOLLAT, *o.c.*, 164; A. WIKENHAUSER, *o.c.*, etc. Pero más bien indica que se trata de un testimonio actual que ya se recibe. En el contexto tiene sentido de proyección al futuro, al tratarse del tema del apostolado, ya inaugurado «n'est donc pas un présent pour un futur, mais plutôt un présent de conatu: vous êtes en état de témoigner» (M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, París 1936, 414). Podemos añadir que la conciencia de esta aptitud de testimoniar emana de la actividad kerygmática del apóstol en la Iglesia y se fundamenta en su carácter de testigo.



Si intentáramos encontrar alguna razón de por qué S. Juan introduce el anuncio del mensaje cristiano con el término μαρτυρεῖν, habría que pensar en el hecho de que cuando escribe ya han surgido algunos herejes y, por tanto, el Apóstol intenta salir al paso⁷³. Esto hace que el anuncio aparezca como testimonio en un contexto de hostilidad y judicial, con un matiz distinto de la proclamación primera del kérygma⁷⁴. Pero al igual que entonces, e incluso con una fuerza mayor, exige una decisión en la fe y lleva al planteamiento de una sentencia⁷⁵. De esta manera el μαρτυρεῖν adquiere una significación más amplia que la del anuncio, en cuanto que el testimonio es entendido no ya sólo como un anuncio kerygmático, sino como una profesión de fe, frente a quienes intentan pervertir o desviar el contenido de la fe transmitida en el kérygma⁷⁶. Con todo, lo que ahora parece útil hacer resaltar es que el término μαρτυρεῖν en S. Juan puede colocarnos frente a una formulación de la fe expresada en forma kerygmática, y que tomando en otros casos esa misma formulación kerygmática la expresará de manera que aparezca con los rasgos de una confesión de fe.

c) Ἀκούειν.

Este término presenta unas características parecidas a las de los anteriores, aunque puede reflejar una situación previa a la misma predicación apostólica, en cuanto que nos manifiesta que antes de proclamar el mensaje los mismos Apóstoles lo escuchan.

La palabra es un vehículo necesario en la transmisión de la fe⁷⁷, y sobre la palabra «escuchada desde el principio» es sobre la que S. Juan fundamenta su escrito: «no os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo... Este mandamiento antiguo es la palabra que escuchásteis — ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε — (I Jn 2, 7)⁷⁸. Con ello deja entender que sus destinatarios han aceptado el mensaje que se les ha transmitido, y esa aceptación les posibilita para permanecer en Dios y en la recta comprensión de la fe. Este escuchar de los creyentes ha tenido su origen en la predicación y en el anuncio realizado por

⁷³ Más adelante, en el punto 4 de este apartado nos detendremos en este aspecto.

⁷⁴ Cfr. L. ALVAREZ-VERDES, *o.c.*, 170.

⁷⁵ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La notion de temoignage dans S. Jean*, «Sacr. Pag» II, 193-208; Cf. L. ALVAREZ-VERDES, *o.c.*, 172.

⁷⁶ De esta forma su significación se acerca a ὁμολογεῖν, como se verá más adelante.

⁷⁷ Cfr. F. MUSSNER, *o.c.*, 24-26.

⁷⁸ Cf. I Jn 2, 24; 3, 11.



los Apóstoles testigos y éstos a su vez lo han escuchado, desde el principio, del mismo Señor... — ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ — (I Jn 1, 5) ⁷⁹.

La palabra escuchada procede en definitiva del Padre, ya que los Apóstoles saben que lo que Jesús les ha dicho — ὁ λόγος ὃν ἀκούετε — no es de El, sino del Padre que le ha enviado (Jn 14, 24) ⁸⁰. En el tiempo de la Iglesia sigue siendo la misma palabra garantizada del Padre, transmitida con fidelidad por el Espíritu que ὅσα ἀκούσει λαλήσει (Jn 16, 13). Estos futuros resaltan el hecho de que el mensaje en toda su plenitud se anunciará y escuchará después de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés ⁸¹. Los discípulos se han dado cuenta, gracias al Espíritu, del pleno significado de lo que han oído — y visto — de Jesús. Incluso la expresión τὰ ἐρχόμενα (Jn 15, 13) puede entenderse en el sentido de que los discípulos poseerán el don profético para comprender y proclamar el nuevo orden de cosas fruto de la muerte y resurrección de Cristo, es decir, se refiere a lo que van a «escuchar» en la fe y proclamar en el mensaje ⁸².

Este anuncio llegará — ἀκούσουσιν, en futuro — incluso a los muertos, es decir, a «todos los hombres que no poseen la vida eterna» ⁸³. «En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos ἀκούσουσιν la voz del Hijo de Dios ὡς οἱ ἀκούσαντες vivirán» (Jn 5, 25). Todos los que lo escucharon — ἀκούσαντες, en aoristo — vivirán. «La voz del Hijo del hombre es su predicación que al presente se hace oír» ⁸⁴, y es también la predicación de la Iglesia que anuncia a todos los hombres la vida eterna — ὃ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν — (I Jn 1, 2-3). Así se pone de manifiesto el poder del anuncio que constituye el kérygma. Lo oído por los testigos y de ellos

⁷⁹ Aunque αὐτός normalmente en la I Jn se refiera al Padre, aquí se refiere a Cristo, Cf. RODRIGUEZ-MOLERO, *o.c.*, 365 nota 15; F. M. BRAUN, *Les Epîtres de Jean* «Bible de Jerusalem», 214, J. SALGUEIRO, *o.c.*, 194. Lo mismo se indica en I Jn 1, 1. 3.

⁸⁰ Cfr. Jn 3, 11; 3, 34; 7, 17-18; 8, 26. 29. 40; 12, 49-50; 18, 8. 14.

⁸¹ Aceptamos como lectura el futuro ἀκούσει en vez del presente, ya que está mucho mejor apoyada por los manuscritos, especialmente en B y D. Y por otra parte la mutación al presente ha podido obedecer al problema planteado, en su tiempo, de la generación eterna del Espíritu. Cf. M. J. LAGRANGE, *o.c.*, 422.

⁸² Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 443; D. MOLLAT, *o.c.*, 66.

⁸³ Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 221. A los muertos espiritualmente Cf. Mt 8, 22; Lc 15, 24; Ef 5, 14; Apoc 3, 1 etc. Cf. D. MOLLAT, *o.c.*, 93.

⁸⁴ Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 221.



por toda la comunidad de creyentes es la palabra viva de Dios, que perdura en el kérygma.

San Juan señala un proceso en el que desde el oír del Hijo al Padre, pasando por el oír de los discípulos al Hijo, llega al oír de la comunidad el kérygma apostólico. En él, Cristo se ofrece a ser escuchado, pero a través del medio del lenguaje⁸⁵. Este oír requiere una voz, unas palabras que formulen con garantía y eficacia divinas el contenido de la fe. Estas palabras están contenidas en la I Jn y en el IV Ev. En ambos se señala la misma motivación para que algunos no escuchen estas palabras... «el que no es de Dios no escucha» — ὅς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἀκούει — (I Jn 4, 6, que encuentra su paralelo en Jn 8, 47); y no porque ellas carezcan de valor o de garantía.

d) ΓΙΓΝΩΣΚΕΙΝ.

Se trata ahora de un término bastante complejo por su significación, y abundantísimo en S. Juan⁸⁶. Intentaremos verle, como a los anteriores, en aquellos aspectos por los que nos pone ante el kérygma joanneo. Por una parte en el IV Ev aparece que los discípulos no sólo han recibido las palabras que Jesús les transmite del Padre, sino que al recibirlas... «conocieron verdaderamente que — ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι — salí de tí y creyeron que tú me has enviado» (Jn 17, 8). Lo mismo ocurre cuando han contemplado la gloria de Jesús... «ἔγνωσαν ὅτι tú me has enviado» (Jn 17, 25). Este conocimiento, en la fe, que han tenido de Jesucristo es lo que, al expresarse para ser transmitida, constituye el kérygma⁸⁷. De aquí que la formulación del kérygma hecha por Juan hagiógrafo y apóstol no puede desligarse del término γιγνώσκειν. Esto se aprecia más aún, viendo que el objeto de γιγνώσκειν ὅτι aparece formulado kerygmáticamente también en otras circunstancias⁸⁸.

Por otra parte al ser aceptado el anuncio del mensaje es cuando los oyentes reconocen auténticamente a Cristo y al Padre, en el sentido

⁸⁵ Cfr. F. MUSSNER, *o.c.*, 25-26.

⁸⁶ Aparece 56 veces en el Ev y 26 en las cartas y puede significar conocer, reconocer, saber, entender, comprender, aceptar como verdadero... etc.

⁸⁷ Estas formas están expresadas desde la hora del tiempo de la Iglesia, en el que la fe ha adquirido la seguridad y conocimiento real, tal como se expresaba en el kérygma. Cf. F. MUSSNER, *o.c.*, 32.

⁸⁸ Cfr. Jn 3, 34 «a quien el Padre ha enviado...», dentro de un texto que pudo ser muy bien un trozo de homilía. R. SCHNACKENBURG, *Die «situationsgelosten» Redestücke in Joh 3*, en ZNW 49 (1958) 38-89; Cf. F. MUSSNER, *o.c.*, 28.

de que se adhieren a El por la fe y por la conducta — ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτοῦ — (I Jn 2, 4) ⁸⁹. Este conocimiento incluye la fe y conduce a una expresión de la misma en forma de confesión «πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι tú eres el Hijo de Dios» (6, 69) ⁹⁰.

Alrededor del término γινώσκειν gira el conocimiento que Jesús tiene del Padre y el Padre de El — καγὼ γινώσκω τὸν Πατέρα — (Jn 10, 15) ⁹¹; el conocimiento que los apóstoles han tenido del Padre y del Hijo por Jesús — οὗτοι ἔγνωσαν, aoristo) (Jn 17, 25) ⁹²; y el conocimiento que los creyentes han tenido por el anuncio de los Apóstoles — ἔγραψα ὑμῖν... ὅτι ἐγνώκατε — (I Jn 2, 13. 14). De tal forma que conocer a los Apóstoles — ἡμᾶς — que anuncian el mensaje, supone conocerle a El — αὐτόν — (I Jn 3, 1). Es decir, los oyentes conocen — confiesan — el amor del Padre a través del conocimiento — kérygma de los apóstoles, de igual manera que éstos lo han conocido a través de Jesús. Todo esto nos indica que las formulaciones objeto de γινώσκειν presentan el conocimiento que los apóstoles y los fieles tienen de Jesucristo, y, al mismo tiempo, que ese conocimiento es el que Jesús manifestó acerca de Sí y del Padre ⁹³.

A estos cuatro términos que acabamos de ver, podrían añadirse otros que también nos ponen ante la formulación del kérygma por San Juan, si bien, no tan inmediatamente. Tales serían πιστεύειν, εἰδέναι, βλέπειν, que acentúan más otros rasgos ⁹⁴.

⁸⁹ Cfr. Jn 1, 10; 8, 19; 14, 7. 9; 16, 3; 17, 3; I Jn 2, 11; I Jn 4, 16 etc. «Γινώσκειν ha de entender-se en un sentido más profundo que el conocer intelectual. Encierra un profundo vínculo vital» Cf. DANESI IV 354-355, etc.

⁹⁰ Las relaciones entre creer y conocer no son fáciles de determinar. Puede decirse que este reviste un significado más profundo que πιστεύειν, en cuanto γινώσκειν lleva consigo el perseverar en la palabra (Jn 8, 31-32). El término seguido de una proposición indica como objeto de conocimiento solamente a Jesús. Cf. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 374.

⁹¹ Cfr. Jn 7, 29; 8, 55; 17, 25.

⁹² En Jn 17, 26, Jesús es el que ha dado a conocer — ἐγνώρισα — a los apóstoles el nombre del Padre, para que estos se hagan partícipes del amor con que el Padre le ama. Aparece en seguida un futuro — γνωρίσω — referido a la actividad de Jesús a través de la Iglesia apostólica y de todos los tiempos, «que no cesará de anunciar en su nombre y con la asistencia del Paráclito por El enviado la palabra de Dios» A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 466.

⁹³ Juan entremezcla así las perspectivas de tiempo, pero siempre fiel a la manifestación de Jesús. Corresponde a la situación hermenéutica del cuarto evangelista. Cfr. F. MUSSNER, *o.c.*, 26-32.

⁹⁴ Sobre πιστεύειν trataremos detenidamente más adelante.

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que S. Juan ciertamente se considera portador de la tradición acerca de Jesús, con la característica de que parte de la misma fuente: ha sido, junto con los demás Apóstoles, testigo de la Persona y de la obra de Jesús. De ahí se origina su fe, y esta fe, expuesta en forma de anuncio, es la que propone a sus lectores como kérygma en el que él mismo se apoya al dirigirse a ellos. Algunos términos empleados de manera muy particular por San Juan, nos abren el camino para descubrir la presentación kerygmática de Cristo que nos ofrecen estos escritos joanneos. En ellos queda recogida la predicación de San Juan como Apóstol, y también la enseñanza, inspirada por el Espíritu Santo, que imparte en sus escritos. Por coincidir ambos carismas en la misma persona, no podemos distinguir lo que se ha de atribuir a uno u otro carisma, pero teológicamente hay que tenerlo en cuenta.

La presentación hecha por S. Juan en sus escritos acentúa, como hemos visto, dos rasgos: comprensión profunda en la fe de los acontecimientos presenciados por los testigos, y proclamación del «ahora» de la salvación en Cristo. Con el verbo ἀναγγέλλειν, al tener como sujeto indistintamente a Cristo, al Espíritu Santo y a los Apóstoles-testigos, queda indicado que éstos, en lo que se refiere al anuncio del mensaje de salvación, vienen a continuar en la historia, con la asistencia del Espíritu Santo, la obra de Cristo. El término μαρτυρεῖν presenta las mismas características que el anterior, pero pone de relieve un nuevo aspecto: en el anuncio los Apóstoles se presentan como testigos de la verdad que proclaman. De esta forma se unen al testimonio de Dios, de Cristo y del Espíritu y de las mismas Escrituras Santas. Su testimonio tiene así la garantía divina.

El verbo ἀκούειν expresa que el anuncio proclamado por el Apóstol, éste lo ha escuchado de Cristo. De manera que cuando los oyentes escuchan de los Apóstoles el anuncio, es a Cristo verdaderamente a quien escuchan. Este anuncio supone el que los Apóstoles hayan conocido la verdad sobre Cristo — γινώσκειν —, de modo que cuando proclaman el kérygma dan a conocer a Jesucristo, y hacen a quienes lo aceptan partícipes de ese conocimiento que lleva a la salvación.

Con estos términos, el Evangelio y la I Carta de San Juan nos introducen en el ambiente y en el contexto literario en que se han de ver aparecer las fórmulas kerygmáticas. Estas no sólo se refieren a lo

sucedido, sino a la fe en el Ser divino del protagonista: Jesús. La transmisión de la fe — finalidad del Evangelio —⁹⁵, se realiza en la «tradición» de esas fórmulas de fe, entregadas ahora a los lectores del Evangelio y de la Carta bajo un modo nuevo: el de escrito sagrado. Así se comunica el anuncio inseparablemente del suceso objetivo. Esta «tradición» transmite un mensaje actual y operante con toda su eficacia en el presente. Es decir, hace presente a Cristo como «Tradición», «Evangelio» y «kérygma». El valor que se atribuye al kérygma no está solamente en la condición de testigo y Apóstol de quien lo transmite, sino en que procede de Dios, ha sido revelado por Jesucristo y se ha comprendido y proclamado por la fuerza y con la autoridad y garantía del Espíritu Santo. Este anuncio, por lo tanto, no es un anuncio humano sino divino, que los Apóstoles transmiten con fidelidad. El IV Ev, por su parte, es testimonio divino y perenne de que este anuncio proviene del mismo Jesucristo y del Espíritu Santo que lo «sugiere» a los Apóstoles.

De esta manera podemos ver el papel totalmente original que los Apóstoles-testigos, entre los que se cuenta el autor del IV Evangelio y I Jn, juegan en la formación del kérygma y por tanto de la Tradición. Su originalidad se concreta en tres momentos constitutivos respecto al surgir de la Tradición. En primer lugar, ellos son los testigos de lo que Jesús hizo y enseñó, es decir, ellos reciben el Evangelio que Cristo «promulgó con su propia boca, como fuente de toda verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres»⁹⁶. En segundo lugar, han sido testigos de la Resurrección de Cristo y de su Ascensión a los cielos, y han recibido el Espíritu Santo que les ha enseñado la verdad completa acerca de Jesús, haciéndoles comprender todas las cosas. En tercer lugar, apoyados en lo que han escuchado de Cristo y en la iluminación recibida del Espíritu Santo, y cumpliendo fielmente el mandato del Señor de predicar a todos los hombres el Evangelio, realizan el anuncio de la salvación en Cristo, proclamándolo como kérygma en fórmulas inteligibles y capaces de ser transmitidas. Así, los apóstoles se colocan en el origen de la Tradición⁹⁷.

⁹⁵ Jn 20, 21.

⁹⁶ CONC. VATIC. II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, n.º 7.

⁹⁷ Este mandato de Cristo no sólo lo realizan fielmente los Apóstoles que «en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la convivencia o por las obras de Cristo, o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo», sino que igualmente se realiza con fidelidad



Es en el tercer momento en el que podemos situar el hecho de que los Apóstoles, apoyándose en el mandato de Cristo y en la asistencia del Espíritu Santo, «para que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, dejaron como sucesores suyos a los obispos entregándoles su propio cargo del magisterio»⁹⁸. Esto late ya de alguna manera en el Evangelio y I Epístola de San Juan, pues, como hemos visto, del empleo que él hace de los verbos que reflejan el anuncio se desprende que esa actividad de anunciar, por una parte, se realiza siempre en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo; y, por otra, se trata de un anuncio recibido de Cristo y del Padre, y, por tanto, de origen divino, escuchado desde el principio por los Apóstoles y transmitido por ellos, al cual debe mantenerse fiel toda la predicación del Evangelio.

Recogiendo los datos antes analizados, podría decirse que en el Evangelio y I Epístola de San Juan, en lo que concierne a la verdad de la Revelación divina que se da a conocer, aparecen como cuatro etapas sucesivas cronológicamente, pero a la vez cada una de ellas implicada en la anterior y manifestada en la siguiente:

a) Dios es la fuente de la verdad; pero a Dios nadie le ha visto jamás (Jn 1, 18). Solamente Cristo, el Hijo Unigénito, le ha visto, le ha escuchado (14, 24) y le conoce (10, 15). Lo mismo el Espíritu Santo que participa de esa comunicación (16, 15).

b) El Hijo es enviado al mundo para revelar al Padre (Jn 4, 25; etc.), y los apóstoles han recibido su anuncio (I Jn 1, 5), le han visto y oído (I Jn 1, 2-3). Han recibido el testimonio del Padre y del Espíritu Santo sobre El (Jn 5, 37). En la presencia visible de Jesús, guiados por el Espíritu Santo, han contemplado al Padre. Dios se les ha revelado en Cristo, porque Cristo es el Hijo de Dios. Así esta etapa supone la anterior: la revelación de Dios en Cristo es posible porque Cristo es Dios, el Unigénito del Padre. Pero además, la etapa anterior se manifiesta y se da a conocer en ésta: solamente conocemos al Padre porque Cristo nos lo ha revelado.

c) Los propios Apóstoles-testigos dan a conocer el misterio

«por aquellos apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, escribieron el mensaje de la salvación»: *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*. Cf. CONC. TRIDENT., *Decr. De Sacr. Ordinis*, c. 4., D. 960; CONC. VAT. I, *Const. Dogm. De ecclesia Christi*, c. 3, D. 1828; PIO XII, *Enc. Mystici Corporis* (29 junio 1943), AAS 35 (1943) 209 y 212; Cod. Jur. Can., can. 329, parf.; CONC. VAT. II, *Const. Dogm. Lumen Gentium*, n.º 20.

de Cristo al proclamarlo en el kérygma. Ellos anuncian lo que han visto y oído (I Jn 1, 5 b), dan testimonio (I Jn 4, 14; Jn 19, 35). Esto lo realizan a la vez que el Espíritu Santo, o mejor dicho, el Espíritu que lo ha realizado para ellos, lo hace por medio de ellos para la Iglesia (Jn 15, 26; I Jn 5, 6). Es ésta la etapa en la que la Revelación se convierte en Tradición. Ya hemos visto más arriba los momentos constitutivos de esta etapa; debemos ahora explicitar su conexión con las anteriores. Estas son, por una parte la condición de posibilidad del kérygma que los apóstoles proclaman, pues si no lo hubiesen recibido de Cristo y del Espíritu Santo no sería más que un mero anuncio humano, pero sin embargo, queda bien reflejado en el Evangelio y I Epístola de San Juan que se trata de un anuncio de origen divino. Por otro lado, tal como Cristo lo ha querido, la Revelación que El lleva a cabo del Padre se manifiesta a los hombres por medio de la predicación de los Apóstoles, es decir, que mediante el anuncio de los Apóstoles se hace inteligible y capaz de ser transmitida a todos los hombres la verdad de la Revelación que Cristo nos comunicó de parte del Padre.

d) El kérygma apostólico, tal como los mismos Apóstoles lo proclamaron desde el principio, y fue escuchado por los creyentes (I Jn 2, 7), se conserva en la Iglesia como depósito sagrado. En los datos que hemos analizado se ha podido notar cómo el anuncio ha de seguir siendo constantemente proclamado y ha de llegar a ser escuchado por todos los hombres (Jn 5, 21). Algunas formas en plural dejan entender que son los responsables en la Iglesia los encargados de llevar a cabo tal actividad de proclamar el kérygma (I Jn 1, 2-3; etc.). Asimismo la garantía de la asistencia del Espíritu no queda limitada a la actividad de los Apóstoles-testigos, sino que el Espíritu Santo actúa constantemente (I Jn 2, 20-27) en lo que respecta a la proclamación y captación del kérygma. Este kérygma, proclamado y recibido, expresado por tanto en un *logos* (I Jn 2, 27), aparece como aquello en lo que San Juan se apoya con firmeza al escribir el Evangelio y la Carta, y lo que ambos escritos recogen para explicarlo, profundizarlo y, en su caso, completarlo bajo la inspiración divina. Así, pues, ese depósito de revelación ha de mantenerse con fidelidad para anunciar a Cristo y dar testimonio de El, para escuchar y conocer a Cristo en todos los tiempos. Así esta cuarta etapa de la Revelación se apoya en las anteriores al ser precisamente el kérygma *apostólico* el que se transmite, y además en elli se manifiestan y se hacen cognoscibles las otras tres.



Después de esta cuarta etapa es cuando desarrolla su función el magisterio de la Iglesia, que tiene la misión de conservar constantemente íntegro y vivo en la Iglesia el Evangelio proclamado por los Apóstoles oralmente como kérygma y puesto por escrito por los hagiógrafos neotestamentarios. El magisterio de la Iglesia, después de la época apostólica, con la asistencia del Espíritu Santo, anuncia, da testimonio, hace oír y hace conocer el kérygma apostólico y con él a Cristo. No es su función por tanto proponer nuevas verdades de la Revelación divina, pues estas quedaron constituidas en la etapa apostólica; pero para realizar su función deberá hacer, como los Apóstoles, que el anuncio del Evangelio se haga inteligible a los hombres de cada tiempo, garantizando la identidad del único kérygma que procede, en definitiva, del Padre, de Cristo y del Espíritu Santo. Sobre este aspecto volveremos, no obstante, en otro momento.

2. La Didascalia

Si el kérygma supone, como hemos visto, una formulación de la fe en Jesucristo, realizada por los Apóstoles en orden a su anuncio, no es, sin embargo, el único tipo de expresión que se encuentra en el Nuevo Testamento. Tras el anuncio y la aceptación, los creyentes son instruidos más ampliamente en la fe. Esta instrucción no puede existir sin reflejarse en expresiones, bien de tipo formulario como las confesiones de fe, bien de tipo explicativo — catequético, como lo que llamamos la didascalia⁹⁹. En este apartado estudiaremos este segundo tipo de expresión.

Interesa ahora ver que rasgos presentan el IV Ev y la I Jn, que sean reflejo de esta didascalia. Ya el mismo género literario de evangelio y carta implica una dimensión catequética; pero en estos escritos parece encontrarse especialmente acentuada, como puede deducirse incluso de la finalidad que explícitamente señala el autor: fortalecer en la fe, hacer tomar conciencia del don que se posee¹⁰⁰. El interés

⁹⁹ Denominamos así la actividad desarrollada para instruir a los ya creyentes, y a la vez el contenido general de esta instrucción. Podría tomarse como equivalente a catequesis; pero preferimos la denominación de didascalia por el término griego que la expresa en estos escritos: διδάσκειν, mientras que el término κατηχεῖν no aparece.

¹⁰⁰ Cfr. Jn 20, 31; I Jn 5, 13. Sobre este aspecto, ver G. DANESI, *Introduzione...* V-2, 361-363.

que este aspecto puede tener en orden al tema de la formulación de la fe, está sobre todo en el hecho de que tal enseñanza pueda aparecer normada, de alguna manera, en su expresión ¹⁰¹; o en otras palabras, en si existen expresiones acuñadas que sean como el núcleo o la base de tal enseñanza. Esas expresiones constituirían también una formulación de la verdad revelada.

Para acceder al texto desde esta perspectiva analizaremos en primer lugar cómo en el IV Ev y I Jn se refleja la actividad de enseñanza en la Iglesia apostólica, es decir, si además de la predicación del kerygma, aparecen rasgos de una instrucción a los ya creyentes y si tal instrucción gira en torno a un cuerpo de doctrina. A continuación examinaremos la importancia que ésta reviste para el creyente al presentarse como fundamento de la comunión con Dios y de la exigencia moral.

a) *La doctrina que se enseña*

En todos los libros del Nuevo Testamento aparece de algún modo la Iglesia a la que los autores sagrados se dirigen, y la actividad de enseñanza que llevan a cabo con sus escritos. Concretamente en el IV Evangelio «la Iglesia, a la que jamás nombra, se encuentra siempre presente. Se la reconoce ante todo gracias a algunos indicios literarios: un sutil paso del yo al nosotros (3, 11; cf 1, 14), una brusca interpretación en plural (19, 35; 20, 31; 1, 51; 3, 7); la presencia de revelaciones de Jesús (3, 31-36 después de la ampliación de 3, 16-21); las glosas del evangelista que dan a las palabras de Jesús un sentido más amplio, que han adquirido de la Pascua a la luz del Espíritu (2, 21-22; 7, 39; 12, 16. 33)» ¹⁰². Este carácter eclesial se halla fuertemente reflejado en algunas perícopas, como por ejemplo en el discurso del buen pastor, en el que la Iglesia se ve identificada con el rebaño de la parábola como comunidad de creyentes íntimamente unida entre sí y con Cristo ¹⁰³.

¹⁰¹ El carácter tardío de los escritos de S. Juan puede inclinarnos, ya en principio, a pensar que este aspecto debe estar aquí más resaltado.

¹⁰² Cfr. X. LEON-DUFOUR, *o.c.*, 96; Véase también D. MOLLAT, *o.c.*, 15; G. DANESI, *Il Quarto Vangelo*, en «Introduzione alla Bibbia» IV, Marietti, Casali, 1959, etc.

¹⁰³ Cfr. O. KIEFER, *Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh 10, 1-18* (Stuttgarter Bibelstudien 23) Stuttgart 1967.



Lo mismo se observa en la I Jn, por ejemplo, cuando el autor se cuenta entre los que han escuchado el mensaje de Cristo (I Jn 2, 24) y, en general, en todo el estilo de la carta redactada en su mayor parte en primera persona plural. En ambos escritos S. Juan apoya su enseñanza en sus recuerdos personales y tiene en cuenta la situación presente de la Iglesia, para ofrecer a los fieles lo que éstos necesitan: firmeza y profundización en la fe para conseguir la vida eterna (Jn 20, 31; I Jn 5, 13) ¹⁰⁴. Esto es lo que S. Juan hace con sus escritos que reflejan, al mismo tiempo, que esta actividad de enseñanza es algo habitual en la Iglesia. Lo vemos fijándonos en el término διδάσκειν. Analicemos cómo aparece y qué características reviste la enseñanza en el uso de este término.

En I Jn 2, 27 aparece tres veces seguidas la expresión διδάσκειν ὑμᾶς refiriéndose a los destinatarios ya creyentes. El mismo verbo aparece con frecuencia en el IV Ev ¹⁰⁵ con la misma significación que en la Carta, si bien desde una perspectiva distinta ¹⁰⁶. En ambos se refleja la actividad docente y discente en la Iglesia.

De dos características fundamentales se halla revestida esta acción de enseñar: una, la parte que en ella toma el Espíritu; otra, que procede del mismo Jesús.

La primera aparece manifiestamente en el IV Ev y en la I Jn cuando el sujeto del verbo es el Espíritu Santo. Jn 14, 26: «El Paráclito, el Espíritu Santo... os enseñará — ὑμᾶς διδάξει — todas las cosas». I Jn 2, 27: «No tenéis necesidad de que nadie os enseñe — τις διδάσκη ὑμᾶς — ... su unción os enseña — διδάσκει ὑμᾶς — sobre todas las cosas».

La enseñanza del Espíritu se refiere no sólo al momento en que escribe San Juan, sino a una actividad permanente en la Iglesia desde el principio. Esto aparece en las mismas expresiones: διδάσκει ὑμᾶς en presente y καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς en pasado. Siempre, conforme a la

¹⁰⁴ No son por tanto de ninguna manera el IV Ev y la I Jn frutos de una comunidad anónima, que da forma a sus creencias, sino que en ellos descubrimos la personalidad bien definida del testigo que guía a la comunidad a la fe en Cristo, y que reflexiona sobre la vida de la comunidad sintiéndose solidario con los responsables de la misma.

¹⁰⁵ En el IV Ev aparece 10 veces, 95 en todo el N. T. Su frecuente uso también en el libro de los Hechos (16 veces) nos muestra que la actividad de enseñar estaba muy presente en la comunidad primitiva. Dos tercios de las veces que aparece corresponde a los Evangelios y a Hechos. Es por tanto una actividad que se realiza preferentemente en las comunidades más arraigadas.

¹⁰⁶ Recuerdese lo dicho a propósito de la relación entre el IV Ev y la I Jn.



promesa del Ev: ἐκεῖνος διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει... πάντα en futuro. La misión del Espíritu con su función docente no sólo fue cosa del momento pentecostal, sino que permanece activa en la Iglesia y a ella se está refiriendo S. Juan.

Ahora bien, ¿cómo toma parte el Espíritu en la enseñanza que se lleva a cabo en la Iglesia?, o de otra forma, ¿cuál es la significación y el porqué del uso de este verbo teniendo como sujeto al Espíritu? No podemos pensar que se trate de una revelación directa a los fieles que haga innecesario el διδάσκειν al modo humano, como podría sugerir I Jn. 2, 27: «no teneis necesidad de que nadie os enseñe» — οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς — ¹⁰⁷. Pero sí que es cierto que en ambos pasajes, como en Jn 8, 28, el autor está refiriéndose a una revelación que proviene de un mundo superior: el Padre o el Espíritu. El empleo del término διδάσκειν para expresarlo, refleja que el aspecto de revelación que en estos pasajes se encierra no se refiere tanto al *modo* de realizarse, cuanto al objeto propuesto y a la *exigencia* que la enseñanza lleva para aquél a quien se dirige. El objeto es siempre en Juan el misterio de Jesús enviado por el Padre y la relación entre el Padre y Jesús ¹⁰⁸. La exigencia radica en que tal enseñanza es para el cristiano una llamada incondicional de adhesión total ¹⁰⁹, significando el sometimiento incondicional de la voluntad y disposición propias a la enseñanza ¹¹⁰.

Pero tanto el objeto como la exigencia que lleva consigo la acción de enseñar en la Iglesia guardan estrecha relación con el modo en que esta acción se realiza: a través de la enseñanza, teniendo como

¹⁰⁷ El Τίς está aquí, refiriéndose a los falsos maestros que ha nombrado anteriormente (2, 18-19) y que tratan de seducir a los cristianos apartándoles del anuncio primero al que deben permanecer fieles (2, 24). Cf. RODRIGUEZ-MOLERO, o.c., 417; J. SALGUERO, o.c., 214.

¹⁰⁸ Observación que concierne no sólo a los textos a los que nos estamos refiriendo, sino en general: Vd. Jn 6, 59; 7, 28; 8, 20. 28; 9, 34 etc.

¹⁰⁹ Se sigue de ver que el uso de διδάσκειν por S. Juan en los pasajes que tienen como sujeto al Espíritu (Jn 14, 26; I Jn 2, 27), e incluso cuando tienen por sujeto al Padre (Jn 8, 28), implica, mejor que un aparente significado similar al del mundo helénico, una significación parecida a la del verbo hebreo למד que los LXX traducen generalmente por διδάσκειν. En este sentido viene a significar la manifestación de la voluntad de Dios que exige el compromiso de todo el hombre en su relación con Dios y con el prójimo. Cf. K. H. RENGSTORF, TWNT, II, 139-150.

¹¹⁰ Como se refleja también en Lc 11, 1, determinando la acción de Jesús que enseña a los suyos.



sujeto el Espíritu. Así no es el Espíritu el único sujeto, sino la Iglesia toda en la que se incluye Jesucristo en primer lugar, el Espíritu en el tiempo presente, a la vez que los que han sido testigos, los Apóstoles, que son los encargados de transmitir la enseñanza. Entre éstos se cuenta el autor del IV Ev y la I Jn.

San Juan sólo por el Espíritu ha podido comprender y recordar lo que Jesús había enseñado sobre el misterio de su Persona: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα* (14, 26; I Jn 2, 27)¹¹¹. Así puede expresar el objeto del *διδάσκειν* formulado para sus oyentes — lectores —. Pero esta enseñanza se remonta, según San Juan, al mismo Jesús. Este es quien ha enseñado, y en El es donde Juan coloca el origen de la expresión de su enseñanza. El Verbo encarnado ha sido la fuente primera; sus palabras, «recordadas» por el Espíritu, llevan al Apóstol al conocimiento del Padre y del Hijo (8, 20).

Interesantes son también las características que presenta el enseñar de Jesús. En concreto, el que su enseñanza sea recibida del Padre (7, 15; 8, 28), y se realice, con tanta frecuencia, en el templo (7, 14. 28; 8, 20; 18, 20). Ello da al enseñar de Jesús el carácter divino correspondiente a su condición de enviado.

En el IV Ev el Apóstol recoge la enseñanza de Jesús y la presenta con rasgos que reflejan la acción didascálica de la Iglesia. Estos rasgos se pueden apreciar también en la actividad de algunos personajes que aparecen en el Evangelio, como en el caso del ciego de nacimiento que quiere *enseñar* a los judíos el origen divino de Jesús (9, 33).

Así nos encontramos con que la totalidad del contenido del *διδάσκειν* de Jesús se considere como una *διδασχή* capaz de ser formulada y sometida a juicio. El pontífice interrogó a Jesús... *περὶ τῆς διδασχῆς αὐτοῦ* (18, 19), en cuanto ésta ha sido expresada por Jesús. Pero en el Evangelio se consigna la procedencia de esta doctrina del Padre: *Ἡ ἐμὴ διδασχή οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με* (7, 16), y su carácter divino (7, 17). En definitiva, es la misma enseñanza o doctrina que se imparte en la Iglesia, y cuyo origen es el mismo Señor, como queda reflejado en el Evangelio. Con toda razón, pues, la doctrina de la Iglesia se denomina *διδασχή τοῦ Χριστοῦ*, y es portador — *φέρει* — de ella el que pertenece a la Iglesia (II Jn 9. 10)¹¹².

¹¹¹ Esto se hace patente en las mismas expresiones del IV Ev que indican la falta de comprensión estando junto a Jesús: 2, 22; 8, 27; 16, 13. 15; etc.

¹¹² No sólo en Juan sino que también en Mt 7, 28; 22, 33; Mc 1, 22. 27; 4, 2; 11, 18; 12, 38; Lc 4, 32, aparece la enseñanza de Jesús como «doctrina».



Al empleo del término διδαχή — doctrina — referido a la enseñanza de Jesús ¹¹³, corre paralelo el término λόγος que reviste en algunos pasajes la significación de una enseñanza permanente y fijada. Tal es el sentido cuando el término aparece junto a μένειν y τηρεῖν.

Usado en singular, absolutamente, el término λόγος aparece como distinto de ῥήματα (17, 6; 12, 48), y de las palabras pronunciadas por Jesús que reciben la denominación de λόγοι (14, 24) ¹¹⁴. Indica el conjunto de la enseñanza en cuanto ésta ha sido ya expresada y escuchada, y viene a exigir a quien la ha recibido una profundización mayor permaneciendo en ella y comprometiendo toda su persona. Así Jesús dirigiéndose a los judíos que habían creído en El, les dice: «Si vosotros μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, verdaderamente sois mis discípulos» (Jn 8, 31). Aparece claramente como un paso posterior al creer primero en Jesús. Es decir, sólo desde la fe en El y creyéndole como enviado del Padre es posible poseer su λόγος que a su vez procede del Padre (Jn 5, 38; 8, 55). En este sentido también se sigue denominando en la Iglesia la doctrina verdadera como λόγος de Dios (I Jn 1, 10; 2, 5. 14), que está en el creyente y permanece en él.

Con ello podemos llegar a la conclusión de que en S. Juan se refleja la existencia de una actividad eclesial de enseñar — διδάσκειν — cuyo objeto está determinado en una διδαχή o en un λόγος transmisibles, determinados desde la fe. Estos no pueden identificarse del todo con el κέργμα que, constituyendo también un λόγος — en cuanto expresable —, se propone no como una enseñanza-doctrina, sino como un anuncio o un testimonio ¹¹⁵.

Tal διδαχή o λόγος, que proviene del mismo Señor ¹¹⁶ que la ha recibido del Padre ¹¹⁷, es la que enseña el Espíritu a la vez que el Apóstol que la transmite en sus escritos. No pueden separarse estos

¹¹³ El genitivo τοῦ χριστοῦ puede entenderse como genit. objetivo: doctrina acerca de Cristo, y tendría el sentido de «canon de la verdadera fe» (H. WINDISCH), o como genit. subjetivo: doctrina enseñada por Cristo (así, muchos comentaristas actuales). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* 314-315. Pero podemos pensar también que S. Juan tiene «in mente» ambas cosas, pues para él coincide la doctrina de Cristo y sobre Cristo.

¹¹⁴ Entre los diversos significados del término λόγος destacamos ahora el que se refiere al conjunto del mensaje de Cristo, concebido como una revelación y un mandamiento al que obedecer. Cf. MENARD, *Logos* «Enciclopedia de la Biblia» IV, Barcelona 1964, 1066-1070.

¹¹⁵ Ambas cosas se distinguen también en otros escritos del N. T. Cf. K. H. RENGSTORF, *o.c.*, 148.

¹¹⁶ Ofr. Jn 2, 22; 4, 50; 6, 59; 7, 14. 28. 35; 8, 20; 12, 48; 15, 3.

sujetos, ya que así es como tal enseñanza posee la garantía de verdad y eficacia, a la vez que es transmisible y comprensible. El aspecto interno — πνεῦμα — y el externo — λόγος — del enseñar se implican, lo mismo que el enseñar de Jesús y de la Iglesia, puesto que el objeto es uno y único: διδασχὴ τοῦ Χριστοῦ. Esta constituye para S. Juan lo que para Pablo es el τύπον διδασχῆς (Rom 6, 17). Así nos encontramos con un cuerpo de doctrina que parece estar subyacente a los escritos joanneos y alrededor de él y sobre él gira y se apoya la enseñanza. La formulación de esa doctrina, por su origen «divino» y su «ser la base» de toda enseñanza, ha de considerarse como formulación auténtica de la fe en Jesucristo.

b) Importancia de la doctrina

Las características que presenta esta doctrina en la vida del creyente nos ayudan a valorarla como algo *expresado* de forma clara y tajante, sobre la que tiene que apoyarse todo el hombre, no sólo en el momento concreto de su conversión sino a lo largo de su existencia. Especialmente nos conduce a esta valoración el considerar la relación que existe entre la permanencia en la doctrina y el guardar los mandamientos por una parte, y la comunión con Dios y con los demás por otra.

Ya hemos indicado antes que el término λόγος viene a significar una enseñanza concretamente formulada al ir acompañado de μένειν. Este verbo, en efecto, adquiere en Juan un relieve especial¹¹⁸. Con él se expresa la comunión del Hijo con el Padre (14, 10) y la de los discípulos con el Hijo (6, 56; 15, 4-7; I Jn 3, 6. 20 etc.) y con el Espíritu (14, 17). Este término nos da también la clave de la relación subyacente entre la doctrina y la comunión. Jn 8, 31 nos presenta a Jesús dirigiéndose a aquellos que han creído en El y exhortándoles a permanecer en su palabra, en su enseñanza: «Decía a los judíos que habían creído en El: ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ verdaderamente sois

¹¹⁷ Cfr. Jn 8, 28; 14, 24. 26; 7, 14 etc.

¹¹⁸ Aparece 41 veces en IV Ev y 22 en I Jn. El término se usa para expresar la inmanencia o inhabitación. Cf. RODRIGUEZ-MOLERO, *o.c.*, 415; F. HAUCK, *Méveilv*, ThWNT IV, 578-581. De la riqueza de significación que el término encierra en S. Juan nos fijamos especialmente en el aspecto de permanencia en la doctrina.

mis discípulos». Para ser discípulo de Jesús se exige el permanecer en su λόγος; no basta una adhesión momentánea ¹¹⁹.

La permanencia en la doctrina viene reflejada especialmente en I Jn, como condición para permanecer en Dios: «ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνη lo que habéis escuchado desde el principio, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ... μενεῖτε» (I Jn 2, 24). Si lo escuchado desde el principio puede ser una referencia al anuncio primero — kérygma —, éste se muestra aquí no sólo como lo anunciado sino como aquello que el creyente conserva de forma constante y cada vez más profunda.

En la perspectiva de S. Juan en el Ev aquello que permanece en el creyente son las mismas palabras de Jesús... «ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματα μου ἐν ὑμῖν μείνη» (Jn 15, 7). Ambas cosas, permanecer en Cristo y permanecer en sus palabras, aparecen juntas como condición para ser escuchados por el Padre. Se trata en realidad de ῥήματα, λόγος, que constituyen la enseñanza de la Iglesia, como aparece en II Jn 9, donde se permanece ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ. El λόγος divino (del Padre) permanece en aquel que ha creído a Jesús como enviado del Padre (Jn 5, 38).

Paralela a permanecer en la doctrina o en la palabra de Jesús corre la expresión τὰς ἐντολὰς τηρεῖν (Jn 15, 10; I Jn 3, 24), como condición de la comunión — μένειν — con Dios y con Cristo, en el amor, como Cristo con el Padre.

Todo ello nos lleva a concluir que la determinación en S. Juan de la διδαχή o del λόγος τοῦ Θεοῦ, así como de los «mandamientos» del Señor, se realiza en forma de expresiones concretas, de fórmulas que permitan al creyente «permanecer en ellas» y así permanecer en el amor. Es decir, el término μένειν expresa una nueva existencia ¹²⁰, pero que no podría realizarse sin esa determinación concreta y expresada del objeto de la fe. Aunque no puede separarse del anuncio, como hemos visto en I Jn 2, 24, tampoco esta forma de determinación y expresión, que lleva al creyente a una profundización mayor, puede identificarse con él. El permanecer en la enseñanza ha determinado a esta misma en unas fórmulas que adquieren gran importancia, pues en este *permanecer* está en juego la comunión con Dios. Constituye

¹¹⁹ Cfr. A. WICKENHAUSER, *El Evangelio según S. Juan*, 270. La fe va alcanzado distintos grados a medida que se va afirmando el creyente en la doctrina, a medida que va permaneciendo en ella.

¹²⁰ J. HEISE, *Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967; Cf. P. ZARELLA, *Bulletino Bibliografico...*, ScCatt 97 (1969) 89.



como un segundo paso en la formulación, pero sin que por ello quede restado su valor, pues, al igual que el anuncio, procede del mismo Jesús y es enseñada por el Espíritu (I Jn 2, 27).

Como en el kerygma, también aquí el papel de los Apóstoles-testigos es decisivo en la forma de expresión de esa *doctrina de Cristo*. Tal doctrina se llama de Cristo, porque de El procede y sobre El versa; pero es en la actividad didascálica de los Apóstoles donde ha encontrado su expresión y donde ha llegado a formar como un núcleo que permite a los fieles permanecer en la verdad, es decir, adquirir la firmeza y profundización en la fe para conseguir la vida eterna (Jn 20, 31; I Jn 5, 13).

También a este respecto el lugar que corresponde a los Apóstoles es propio y singular: ellos han escuchado de Cristo esa enseñanza y la han vuelto a expresar, colaborando con el Espíritu Santo, de manera adecuada para los creyentes. Así a través de los Apóstoles ha sido entregada a la Iglesia *toda* la doctrina de Cristo; y ya no cabe esperar *nueva* revelación o nueva doctrina¹²¹. La doctrina de Cristo ha quedado recogida, bajo la inspiración del Espíritu Santo, en los escritos sagrados.

Pero el uso de los términos analizados en este apartado deja entender claramente que el enseñar ha de ser actividad permanente en la Iglesia, aun después de los Apóstoles. La Iglesia, en efecto, apoyándose en aquel núcleo fundamental que proviene de Cristo por medio de los Apóstoles, debe constantemente mantener la firmeza en la fe y realizar una profundización cada vez mayor en ella¹²².

3. *El culto y las fórmulas de fe*

Junto a la dimensión didascálica y de profundización en la fe, que aparece reflejada como hemos visto en los escritos joanneos, cabe también señalar las reuniones litúrgicas de los primeros cristianos, y su importancia en orden a la expresión de la fe.

La influencia que la liturgia primitiva, unida a la catequesis y a la defensa de la fe frente a judíos y gentiles, ejerció en la misma fijación y selección de las tradiciones evangélicas es algo que cada vez se va viendo con más claridad. Ha sido en este ambiente donde la fe

¹²¹ Cfr. CONC. VAT. II, *Const. Dogm. Lumen Gentium*, n.º 12.

¹²² *Ibidem*, n.º 25.

vivida y confesada, y los carismas divinos, dieron pronto expresión y formulación en forma de himnos, doxologías y confesiones de fe ¹²³.

Por lo que toca al IV Ev y la I Jn es casi unánime el sentir de los estudiosos que ve en dichos escritos un notable reflejo de la actividad cúllico-sacramental de la Iglesia primitiva. En el Ev este aspecto aparece en la frecuente referencia a la vida litúrgica judía que enmarca cronológicamente las actuaciones y discursos de Jesús que se desarrollan en el templo, o tienen las instituciones cultuales judías como telón de fondo. El antiguo culto queda abolido en Cristo y nace un nuevo culto en espíritu y en verdad ¹²⁴.

Si bien a la hora de fijar las referencias concretas que Juan hace de los sacramentos no hay completa unanimidad, el dato fundamental permanece en pie. Juan ve «en los sacramentos administrados por la Iglesia una prolongación de los gestos salvíficos de Cristo» ¹²⁵, de los que él ha sido testigo. Es pues lógico pensar que para estas necesidades cúllicas muy pronto se compusieran himnos, oraciones y aun expresiones concisas que resumieran la verdad creída y sirvieran a los cristianos para profundizar en el misterio de la celebración —catequesis sacramental— y para confesar su fe cúllicamente —confesiones de fe—.

Intentamos ahora ver de qué modo las expresiones empleadas en la liturgia se reflejan en el IV Ev y I Jn; y para ello señalaremos algunos pasajes que pueden interpretarse en este sentido y que ofrecen el campo propicio para tal formulación. Así, la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17, 1-26), tiene una forma que hace pensar en lo que sería la oración de la comunidad cristiana. El prólogo (Jn 1, 1-18) y el discurso sobre el amor de Dios y el juicio (Jn 3, 16-21) se han considerado himnos en prosa rítmica. Reflejo de una catequesis bautismal suele señalarse Jn 3, 1-14 por el tema del nacimiento por el agua y el Espíritu. Jn 5, 1-9 aparece como la imagen del hombre salvado por el agua y por Jesucristo. Jn 9, 1-9 parece reflejar la iluminación bautismal. Jn 6 es considerado por muchos críticos como enmarcado en una homilía eucarística. El misterio pascual cristiano se descubre a lo largo del Evangelio sustituyendo a la antigua Pascua (Jn 1, 29. 36; 2, 13; 6, 4; 19, 36), y la purificación por la palabra de Jesús se presenta en

¹²³ Cfr. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el N. T.*, 172.

¹²⁴ Cfr. D. MOLLAT, o.c., 14. Incluso el «plan» del IV Ev que Mollat propone tiene como armazón las distintas fiestas de los judíos. Id., 25 A. ROBERT—A. FEUILLET, o.c., 605.



antítesis a la purificación por los ritos judíos: Jn. 2, 6; 3, 25; 15, 3; 20, 22¹²⁶.

Por lo que respecta a la I Jn también en ella se descubren datos que parecen hacer referencia a los sacramentos. Especialmente se señala una alusión constante a la catequesis bautismal en la fórmula ἀπ' ἀρχῆς, en la insistencia en la confesión, en el tema de la victoria (I Jn 4, 5 ss), de la luz (1, 6 ss), de la unción (2, 20-27... etc.).

Dada la importancia que parece haber adquirido la confesión de fe en el rito del Bautismo¹²⁷, y la finalidad que presenta la Carta, dirigida a los que creen en el nombre del Hijo de Dios, en orden a que se den cuenta de que poseen la vida eterna (I Jn 5, 13), es lógico también pensar que se sirva de expresiones con las que el creyente ha aceptado la fe en el Bautismo, y en las que debe permanecer. Así la I Jn se presenta también, lo mismo que el IV Ev, como una oportunidad que nos permite indagar la formulación de la fe realizada para las necesidades litúrgicas.

Aquí únicamente queremos señalar este rasgo reflejado en estos escritos y suponer, por tanto, un desarrollo de expresión complementaria de aquella del kérygma.

4. Carácter polémico

Entre las características propias del IV Ev y la I Jn, todavía nos queda por señalar la faceta apologética y antiherética. Es sabido

¹²⁵ Cfr. J. G. HOFFMANN, *Le quatrième Evangile: Le Jesus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Eglise*, París 1952, 32; Cf. A. ROBERT — A. FEUILLET, o.c., 605.

¹²⁶ Como bibliografía más sobresaliente que recoge estos aspectos: F. FERNANDEZ RAMOS, *Los sacramentos en el IV Evangelio*, St. Leg. 7 (1968) 11-105; *Simbolismo en el IV Ev.* St. Leg. 3 (1962) 41-44; 5 (1964) 77-144. L. ALVAREZ-VERDES, *Kérygma y sacramento en S. Juan*, Pert. 1966. G. DANESSI, *Il quarto vangelo, Introduzione alla Bibbia IV*, 359. 363. R. SCHNACKENBURG, *Die Sacramente im Johannes-evangelium*, Scr. Pág. 2 (1959) 235-254. I. DE LA POTTERIE, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit, Le texte baptismal de Jn 3, 5*, ScCatt 14 (1962) 417-443. R. E. BROWN, *The johannine Sacramentary reconsidered*, TS 23 (1962) 183-206. J. G. H. HOFFMANN, *Le quatrième Evangile: Le Jesus de l'histoire...* París 1952. D. STANLEY, *Liturgical Influences in the Formation of the Fourth Gospel*, C. B. Q. 21 (1959) 24-38 J. LEAL, *El simbolismo histórico en el IV Evangelio*, Est. Bibl. (1960) 329-348.

¹²⁷ Act 8, 37; G. K. GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age I (Les recherches sur les origines du symbole des apôtres)* 242.

cómo esta circunstancia estimula el nacimiento de confesiones de fe en la Iglesia primitiva, y cómo aparece reflejada en el Nuevo Testamento. Ahora nuestro propósito es ver esta nota en los escritos joanneos, para concretar, en próximos apartados, su incidencia en las distintas formulaciones.

Hoy se está de acuerdo en reconocer en los escritos de San Juan dos campos principales de polémica. Uno frente a los judíos, en el que aparece como fondo la enseñanza de que el Verbo de Dios es la plenitud de ser, de vida y de sabiduría, frente a la enseñanza judía de la sabiduría encerrada en la Ley de Moisés (Jn 1, 17). Si hay que suponer adversarios, dice Lagrange¹²⁸, solamente podría designarse a los judíos. Frente a ellos en primer lugar establece San Juan que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios.

Pero también cabe señalar la preocupación apologética que S. Juan muestra frente a una exaltación excesiva de la persona de Juan el Bautista (1, 8. 15; 5, 35). Queda reflejado en la forma en que expone las declaraciones del Bautista, subrayando el hecho de que Juan «sólo ha sido un *testigo* inclinado ante la majestad de aquél que viene tras de él» (Jn 10, 40 s.)¹²⁹.

Se ha visto otro campo de polémica frente a las corrientes heréticas dentro de la misma Iglesia. En este caso, San Juan, movido por la inspiración divina y consciente de su responsabilidad de Apóstol y de testigo, escribe para guardar y hacer que se guarde fielmente el depósito de la fe que Cristo le ha confiado, contra interpretaciones erróneas de la Revelación. Cabe señalar, como ya lo hacían S. Ireneo y S. Jerónimo¹³⁰, que Juan escribe su evangelio contra la semilla que ya empezaba a germinar de las herejías de Cerinto y otros que negaban que Cristo hubiese venido en carne. Aunque esto no puede deducirse inmediatamente del IV Ev¹³¹, sí que puede verse como un

¹²⁸ M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, LXX-LXXI.

¹²⁹ Cfr. A. ROBERT — A. FEUILLET, *o.c.*, 607.

¹³⁰ Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 50; M. J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXI.

¹³¹ Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 51. A la hora de determinar cuáles son en concreto las herejías con las que se encuentra I Jn, no puede darse una respuesta segura. Para unos se combate una herejía de tipo gnóstico, y más concretamente la herejía de Cerinto, que entonces se difundía en Asia Menor. Este enseñaba, según Ireneo, que Jesús era hombre como los demás pero que superó a todos en justicia, prudencia y sabiduría. Sobre él descendió Cristo y le reveló al Padre. Al final, Cristo volvió a alejarse de Jesús, y sólo éste padeció mientras que Cristo como Espíritu que era permaneció incólume al sufrimiento.



transfondo, especialmente relacionando el Evangelio con la I Jn ¹³². En la Carta, ciertamente, se nota a primera vista cómo hay algunos que defienden errores doctrinales, sobre todo en lo referente a la Persona de Jesucristo. I Jn no los designa con ningún nombre concreto, sólo dice de ellos «ὁ Ψεύστης, ὁ ἀρνούμενος que Jesús no es el Cristo» (I Jn 2, 22) lo cual, equivale a negar su cualidad de Hijo (2, 22, 23) y en definitiva, la Encarnación ¹³³.

Todo este transfondo tiene algo que ver, sin duda, con la forma en que San Juan expresa la fe, viniendo a reflejarse especialmente en los contextos de los términos siguientes.

a) Μαρτυρεῖν

Como ya vimos antes ¹³⁴, el testimonio no puede desligarse del anuncio o kérygma, pero no se identifica totalmente con él. Podría decirse que si bien el anuncio aparece en Juan como un testimonio, no siempre el testimonio significa exactamente anuncio. Así, encontramos el término con la significación de «ratificar», «probar», cuando p. ej. los discípulos del Bautista —μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον— dan testimonio de lo que Juan dijo sobre Jesús ¹³⁵. El testimoniar implica, cuando versa sobre Jesús, una actitud de «ponerse de parte de», como ocurre en la actitud del Bautista que confiesa que él no es el Cristo (Jn 1, 20), proclama la superioridad de Jesús (1, 26), y siempre da testimonio: μεμαρτύρηκεν τῇ ἀλήθειᾳ (1, 34; 5, 33). La actitud personal que encierra el μαρτυρεῖν se realiza a veces ¹³⁶, en un ambiente contrario, como es el de los judíos (5, 33) o el del mundo (15, 26) que no acepta el testimonio (Jn 3, 11).

Cf. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 51-52. Otros consideran la carta como una impugnación del docetismo, por la energía con que afirma que Jesús es el Cristo: 2, 22; 5, 1; que Jesús es el Hijo de Dios: 4, 15; 5, 5. Cfr. DANESI, *Introduzione...* V-2, 36.

¹³² Cfr. Jn 1, 19-36; 3, 27-30.

¹³³ Cfr. D. MOLLAT, *o.c.*, 12. Parece que el movimiento bautista se desarrolló incluso hasta el año 300 en Siria; según Act 19, 1-6 existía en Efeso en tiempos de Pablo, reflejado en la práctica de un bautismo escatológico que ignoraba el don del Espíritu Santo. En este movimiento se «predicaba a Juan como a Cristo y se afirmaba que era mayor que Jesús»: X. LEON-DUFOUR, *o.c.*, 4; G. DANESI, *Introduzione...* IV, 298; A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 52; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 95-101.

¹³⁴ En el punto 1 de este mismo apartado se estudia este término en cuanto nos coloca ante el kérygma.

¹³⁵ Cfr. Jn 3, 28. Aparece también en el Ev con el sentido de informar simplemente: 2, 25; 4, 44; 13, 21 o comunicar algo.

¹³⁶ Otras veces, no parece tener por el contexto este ambiente adverso:



En I Jn aparecen claramente dos usos distintos del verbo μαρτυρεῖν: Uno, como anuncio kerygmático que ha hecho brotar la fe (1, 2) y que invita a todos a creer (Jn 5, 9-13; Cf. Jn 19, 35) ¹³⁷. Otro, como actitud de toda la comunidad que ha creído, y desde la fe da testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo (I Jn 4, 14); «y nosotros hemos visto y damos testimonio — τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι — ». Que aquí se trata no sólo del testimonio del Apóstol-testigo, como en 1, 2, aparece porque según el contexto, el sujeto ἡμεῖς se está refiriendo a todos los Apóstoles y quizá a toda la comunidad creyente, lo mismo que el ὑμῶν de los versículos anteriores. Está además en paralelismo con el v. 16 que incluye a todos los que han creído. Por otra parte, falta el ὑμῶν de 1, 2, lo cual hace pensar que a quien se dirige el testimonio no es a los creyentes, sino a aquellos que afirman la absoluta impenetrabilidad de Dios (4, 12) ¹³⁸, o no creen en el poder liberador de Cristo extendido a todo el universo. El término τεθεάμεθα adquiere aquí la significación de haber contemplado y experimentado la comunión con Dios, — μένειν — y el don del Espíritu (v. 13).

De este texto podemos deducir, pues, que no sólo los Apóstoles-testigos, sino la comunidad, esto es, todos y cada uno de los cristianos debe dar y de hecho da testimonio de su fe. Este testimonio se concreta en el amor mutuo (v. 12), y en la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios (v. 15), frente a aquellos que dicen que no puede verse a Dios. La realización de este testimonio lleva al autor inspirado de I Jn a recoger en una fórmula el contenido mismo del testimonio: «que el Padre envió al Hijo como Salvador del mundo», como verdad frente al mundo.

Habremos de concluir, por tanto, que el testimonio, estando muy próximo al anuncio, encierra algo más: la actitud de la persona entera en cuanto que por una parte se declara en favor de Jesús con la confesión de la fe; y por otra, vive el mandamiento del amor. Todo lo cual le hace permanecer en comunión con Dios. Hay que notar también que este testimonio del creyente (que a través del Evangelio y la I Jn vemos que se identifica con el testimonio de Dios, de Jesús, del

4, 39; 19, 35; 21, 24. Sin embargo el que Juan use entonces este término puede darnos idea de que esté teniendo presentes las dificultades con que el anuncio del Evangelio y la vida cristiana se encuentran.

¹³⁷ Este es el aspecto que resaltábamos al tratar el kerygma.

¹³⁸ Cfr. G. DANESI, *Introduzione...* V-2, 362.



Espíritu y de los Apóstoles) adquiere el carácter de ser una garantía para quien se ha puesto de parte de Cristo, que puede así presentar ante los demás la μαρτυρία τοῦ Θεοῦ como la verdad en que apoya su opción. De aquí que, como veremos más adelante, esta verdad del testimonio se presenta como una constante en el Ev y la Carta, y su tipo de expresión no puede identificarse con el anuncio. En ella entra el elemento apologético frente a judíos y gentiles que habiendo escuchado el anuncio no lo han aceptado.

b) 'Ομολογεῖν.

Aunque el significado de este término no se agote en el campo polémico, sin embargo en la I Jn aparece de tal manera unido a la determinación de la fe contra quienes la niegan, y a la distinción entre los espíritus de Dios y los que no lo son, que es un término clave para reconocer un carácter antiherético en la Carta, y ver cómo esta finalidad ha influido en la expresión de la fe que encontramos en ella.

En I Jn 2, 23 aparece en un contexto en que se refleja la negación de la verdad cristiana: v. 22 «el que niega que — ὁ ἀρνούμενος ὅτι — Jesús no es el Cristo». Quienes niegan esta verdad son calificados de Ψεύστης y de Ἀντίχριστος, términos que nos indican una negación pública y personal de la fe ante la que reacciona el hagiógrafo. El verbo ἀρνεῖσθαι significa aquí la impugnación de una enseñanza cristológica¹³⁹, decir positivamente doctrinas falsas sobre Cristo, lo mismo que en II Pedr. 2, 1; Jud. 4, etc. Por el contexto (vv. 18, 19), se ve que se está refiriendo a algunos herejes que han salido de la misma comunidad. Estos niegan la mesianidad y filiación divina de Jesús y lo hacen negando algo que formulado constituye una verdad fijada: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Los que permanecen fieles son quienes confiesan al Hijo: ὁ ὁμολογῶν (v. 23). La presencia aquí de este término muestra cómo las herejías han podido ser un estímulo para que se formulara la fe en forma de «homología» o «confesión».

Este rasgo aparece más claro en cuanto que se nos ofrece el objeto mismo de ὁμολογεῖν en I Jn 4, 3: «todo espíritu ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν no es de Dios». Se trata de discernir los falsos profetas de quienes lo son en verdad. Por tanto, como criterio de discernimiento, ha de ser algo constatable. Aquí sería precisamente una fórmula de confesión que se establece para poder llevar a cabo tal discernimiento:

¹³⁹ O. MICHEL, 'Ομολογεῖν, ThWNT, V, 210.

la proclamación de una verdad o la no proclamación: «ὁ μὴ ὁμολογεῖ» ¹⁴⁰. Como en I Jn 2, 23, también aquí el no confesar a Jesús es lo propio del anticristo que está presente ya en el mundo (I Jn 4, 3). Esta forma de decir nos pone, por tanto, en presencia del espíritu del error que se distingue en este caso por no confesar la verdad expresada y formulada de un modo concreto y determinado, apto para discernir. Esta verdad no puede ser otra que una homología concreta, puesta ya a disposición de la comunidad, propuesta con anterioridad a la Carta y ratificada por la autoridad del hagiógrafo para juzgar los brotes proféticos ¹⁴¹. Los falsos espíritus aquí denunciados se han asimilado con el docetismo que sostiene que Cristo sólo tenía un cuerpo aparente; y contra esta herejía se recalcaría en la Carta que «Jesús ha venido en carne». Sin embargo la opinión común es que no puede determinarse exactamente esta herejía como motivo de estos pasajes ¹⁴².

Concluyendo, pues, parece claro que en el IV Ev y la I Jn queda reflejada la existencia de fórmulas de fe que han sido puestas ya en posesión de la comunidad, y que sirven a los fieles para mantenerse en la fe cristiana frente al mundo y frente a los judíos, a la vez que la confesión de las mismas determina y discierne quienes tienen la fe recta y quienes no. En ellas se apoya San Juan al escribir para mantener a los fieles en la fe y animarlos frente a las adversidades.

Este tipo de fórmulas no pueden desgajarse del kérygma, ni de

¹⁴⁰ Algunos críticos, ya desde Tertuliano, siguen otra posible lectura, que es λύειν. Entre estos pueden contarse Schnackenburg, Zahn, Wescott etc. El sentido de λύειν en este pasaje sería el de «anular», «destruir». Cf. RODRIGUEZ-MOLERO, o.c., 437.

Retenemos μὴ ὁμολογεῖν, en primer lugar, porque está mejor atestiguada por la crítica externa, Cf. BOVER, *Novi Test. Biblia...* A. MERK, *Novum testamentum graece et latine*, Roma (octava edit.) 1957; en segundo lugar, porque parece propia la repetición en el estilo de la I Jn; en tercer lugar, porque la lectura ὁμολογεῖν puede explicarse perfectamente con el acusativo Ἰησοῦν, sin necesidad de añadir otro acusativo, como hacen algunos códices, para armonizarlo con el v. anterior. Este es el motivo por el que algunos prefieren λύειν. Cfr. DANESI, *Introduzione...* V-2, 405.

De cualquier forma que se lea, no altera el sentido que ahora buscamos de reflejar la existencia de corrientes heréticas en el ambiente de la I Jn.

¹⁴¹ Cfr. O. MICHEL, o.c., 210.

¹⁴² No parece que pueda afirmarse que sea una fórmula antidoceta con toda certeza, y mucho menos que toda la carta tenga únicamente frente a ella el docetismo. Lo que puede ciertamente deducirse es que niegan la mesianidad de Jesús como en el texto anterior: I Jn 2, 23. Cf. DANESI, *Introduzione...* V-2, 404; WIKENHAUSER, o.c., 5.



la doctrina, ni del culto. Frente al mundo y los judíos conectan más con el kérygma; frente a los herejes en el seno de la comunidad con la doctrina y el culto. Si bien es cierto que han surgido sobre el anuncio, responden a un contexto y necesidad distintos: el kérygma a un imperativo de presentar el mensaje y vida de Cristo; las formulaciones doctrinales y cúllicas, para atender a las necesidades de la vida interna de la Iglesia y la profundización en la fe; las fórmulas polémicas por la necesidad de mantener la fe frente al mundo y frente a desviaciones dentro de la comunidad.

Estas consideraciones sobre las características literarias del IV Ev y la I Jn nos han hecho ver que ambos presentan unos aspectos de gran valor en orden a nuestro tema. Hemos podido observar que el hagiógrafo se mueve obviamente en un clima de fe y que escribe en orden a transmitir la fe o a fortalecerla en quienes ya la poseen. Lo que el anuncia es la fe en el acontecimiento del que ha sido testigo cualificado, y el contenido de su anuncio no es otro fundamentalmente que el que desde el principio se ha predicado en la Iglesia. Pero S. Juan lo presenta resaltando su valor absoluto, ya que tal anuncio procede del Padre que lo ha comunicado al Hijo y Este, a su vez, por medio del Espíritu Santo, lo ha hecho comprensible al Apóstol y hagiógrafo que con la fuerza del mismo Espíritu, y bajo su inspiración, lo expresa y lo proclama como la verdad. Lo que él ha reconocido y escuchado en la fe, lo anuncia, junto con el Espíritu, dando testimonio de la verdad.

Este anuncio primero — kérygma — se prolonga en una enseñanza — didascalía — que se realiza a la vez también por el Espíritu y que tiene su origen en Jesús. El contenido de esta enseñanza es una «doctrina», un «logos» establecido, en el que el creyente debe permanecer para mantener la comunión con Dios.

Junto a esto hemos notado también que en el transfondo de estos escritos late la vida litúrgica de la comunidad, cuya significación y realismo lo encuentra S. Juan en los mismos acontecimientos de la vida de Jesús profundamente comprendidos en la fe. Este aspecto hace que la fe se exprese en una dimensión y formulación peculiares. Asimismo, el enfrentamiento a otros grupos religiosos, y las ya presentes divisiones entre los cristianos, obligan a S. Juan a presentar de manera tajante la verdad acerca de Jesús y de su obra, que el verdadero creyente debe confesar. Al escribir, San Juan lo hace bajo el carisma de la Inspiración, que incide en su condición anterior de testigo y de Apóstol responsable de la Iglesia, con toda la autoridad que Cristo le

confirió. No se coloca, por tanto, en la polémica, en el mismo plano que aquellos a los que impugna, sino que él los desenmascara y condena haciendo uso de su autoridad apostólica y apoyándose en el conocimiento que ha tenido de Cristo, completado por la iluminación del Espíritu Santo que le ha hecho comprender la Verdad completa. De ahí que se haga eco de la fe que ya posee la Iglesia que es la que él enseña y defiende. Por otra parte, la formulación de la fe que el Evangelio y la I Epístola de San Juan nos ofrecen tiene validez para la Iglesia de todos los tiempos, pues forma parte del depósito de la tradición apostólica y ha sido escrita bajo la divina inspiración.

Estos rasgos que hemos señalado en el Ev y I Carta de S. Juan nos advierten, pues, que estamos ante unos escritos en los que la formulación de la fe ha de constituir uno de los aspectos más importantes.

III. Los verbos creer y confesar

Las características que, como hemos visto, poseen el IV Ev y la I Jn en orden al tema de la formulación de la fe, nos han llevado a concluir que en ellos, por su mismo género literario, se refleja la predicación-kérygma apostólicos desde su misma fuente, tal como se anuncia desde el principio, y que esa predicación ha llegado a constituir una doctrina que se expresa de manera fija y bien determinada. Asimismo hemos podido observar el contexto litúrgico y polémico donde tiene lugar a veces la confesión de fe. Teniendo en cuenta la finalidad general de S. Juan al escribir, que no es otra que la de fortalecer la fe que ya poseen los destinatarios, y hacerles comprender la sublimidad de su condición de creyentes, es lógico pensar que el autor insista no sólo en el origen divino del anuncio y de la enseñanza que han recibido, sino también en la importancia que adquiere la aceptación de ese anuncio y el mantenerse en él, pues ello les coloca en comunión con Dios.

La actitud del hombre que escucha el anuncio no ha de ser otra que la aceptación, reflejada en el lenguaje del Nuevo Testamento principalmente con el verbo creer — πιστεύειν — ; y en el ya creyente, la actitud exigida no es otra que el «mantenerse» en lo recibido, lo cual se realiza por la confesión de su fe frente a quienes la niegan. Esto se refleja sobre todo con el verbo «confesar» — ὁμολογεῖν — . De aquí que el objeto de la fe aparece principalmente como objeto de «creer» y «confesar».



En este apartado intentaremos poner de relieve la importancia de estos dos términos, viendo cómo en ellos queda expresada la actitud fundamental exigida por el anuncio y cómo reflejan las circunstancias y necesidades de la vida de la Iglesia ¹⁴³. Para ello estudiaremos el significado de estos verbos cuyo uso sobresale por encima de otros términos, que en alguna ocasión aparecen como sinónimos, de los que recogen, en parte, el significado.

1) El verbo πιστεύειν

El número de veces que este verbo aparece en los escritos que estamos estudiando nos muestra ya la importancia que tiene para S. Juan. En el Evangelio lo encontramos 98 veces y 9 en la I Jn, entre un total de 241 en todo el Nuevo Testamento. Para el aspecto de la formulación de la fe que aquí nos ocupa, la importancia de este verbo es evidente, sobre todo desde dos puntos de vista:

Primero, en cuanto que con él se expresa la respuesta querida por Jesucristo a la presentación kerygmática que de El hace S. Juan. En este sentido San Juan recoge, por una parte, el objeto mismo del kérygma, y por otra, la confesión que el creyente realiza de la fe que posee, nacida de la aceptación del anuncio.

Segundo, en cuanto que este verbo nos coloca inmediatamente ante el objeto del creer presentado como una proposición concreta e ineludible, que constituye una fórmula de fe ¹⁴⁴.

Desde estos dos puntos de vista, desde los que se enfoca el tema, se ilumina a la vez la significación y exigencia de *creer* para S. Juan. Aquí nos vamos a detener en el primero: πιστεύειν como *respuesta auténtica ante el kérygma*.

La finalidad del anuncio, de la que participan también el IV Ev y la I Jn, es hacer entrar a aquellos a quienes se dirige en una relación nueva con Dios por medio de Jesús. Esta nueva condición

¹⁴³ Los términos introductorios del anuncio y las circunstancias de la vida eclesial, tal como se refleja en estos escritos, ya han quedado estudiados en el apartado anterior.

¹⁴⁴ Este aspecto aparece claramente al estudiar las diversas construcciones del verbo *creer* en el IV Ev y la I Jn. Cuando aparece construido con ὅτι más una preposición es cuando nos pone ante la fórmula de fe. Una comparación de las diversas construcciones muestra que es imposible *creer*, sin aceptar un contenido objetivo reflejado, bajo la construcción *creer que*.

de la existencia se expresa en S. Juan fundamentalmente con el verbo «creer», aunque también a veces con otras locuciones equivalentes ¹⁴⁵. Esto aparece con claridad si observamos la relación que existe entre los términos con los que se presente el kerygma y el «creer».

a) *En relación con ἀναγγέλλειν* se observa que tanto si éste refleja la actividad de Jesús como la de los Apóstoles que predicán, lo que inmediatamente se sigue es el «creer».

Así en Jn 4, 25, al anuncio que hace el Mesías a los samaritanos — ἀναγγελεῖ ἡμῖν — la respuesta de éstos al aceptarlo es «creer», por la palabra de la mujer que da testimonio (v. 39) y por la palabra de Jesús (vv. 40-42). En este pasaje el «creer» es el punto culmen que incluye la aceptación del anuncio en una confesión de reconocimiento: «pues — γὰρ — nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo».

Por otra parte, la verdad completa a la que los discípulos serán conducidos cuando venga el «Espíritu de la Verdad», y que procede, en último término del Padre (16, 13), les será comunicada en un tiempo futuro próximo:

v. 25 «os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que ya no os instruiré en parábolas — ἀπαγγελῶ — sino con toda claridad... v. 26. Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, v. 27 pues el mismo Padre os quiere porque me habéis querido a mí y habéis creído — πεπιστεύκατε — que salí de Dios».

La «hora» en que se realizará este «anunciar» claramente, no es otra que el momento de la Resurrección y de la venida del Espíritu

¹⁴⁵ El tema de la fe en S. Juan, comparado con los otros escritos del N. T., presenta ciertos matices propios. En los Evangelios sinópticos se acentúa la conversión junto al creer: Mc 1, 15; y el poder de la fe: Mc 9, 39; Cf. Mt 17, 20; Lc 17, 6; etc. y la presentan como algo exigido para que Jesús realice los milagros: Mt 9, 2; 9, 22. 29; Mc 2, 5; 5, 34; 10, 52; Lc 5, 20; 7, 50; 8, 19; 18 42. En los escritos paulinos aparece sobre todo el sustantivo πίστις: 40 veces en Rom, 22 en Gal, 19 en I Tim y 59 veces en las restantes cartas, de un total de 243 veces en el N. T. Aparece como algo que ha brotado inmediatamente por la revelación: I Cor 9, 1; 15, 7; Gal 1, 15; Cf. Act 9, 1-19; 22, 5-11; 26, 12-18, o por la predicación: Rom 10, 7; y cuya importancia radica en la misma justificación por la fe, frente a la justificación por las obras de la Ley. En S. Juan sólo en la I Jn 5, 4 aparece este sustantivo, mientras que, como ya hemos dicho, el verbo es abundantísimo. Esto nos indica que lo importante para S. Juan es el hecho de creer como actitud ante el mensaje propuesto.



Santo. Es entonces cuando la Persona y las palabras de Jesús son comprendidas en su sentido verdadero y profundo por los Apóstoles. La aceptación de esta revelación divina — momento constitutivo del kérygma —, es el «creer» por parte de los mismos testigos que lo van a proclamar. Este creer es la actitud que Jesús exige y acepta, junto con el amor hacia El, y que aparece en tiempo perfecto teniendo como objeto las palabras que Jesús les ha dicho estando con ellos ¹⁴⁶.

De hecho en el v. siguiente encontramos:

v. 29 «Le dicen los discípulos... v. 30 ahora sabemos — οἶδαμεν — que lo sabes todo... en esto πιστεύομεν ὅτι has venido de Dios.

v. 31 Jesús les respondió: ¿Ahora creéis — πιστεύετε — ?

El creer aparece como un acto presente ante la revelación, abierta de Jesús. Acto que encierra la aceptación de un objeto, «que has venido de Dios», idéntico al del v. 27; y que hay que entenderlo en sentido de perfección ¹⁴⁷. Ante el anuncio, pues, en su misma fuente divina, no hay otra actitud válida que el creer.

En I Jn 1, 5, el anuncio de los testigos — ἡ ἀγγελία ἣν ἀναγγέλλομεν — lleva como respuesta válida el «caminar en la luz» (v. 7), «confesar los pecados» (v. 9), «cumplir sus mandamientos» (2, 3). Todo ello, sin embargo, está suponiendo el creer — πιστεύειν — como aparece claramente en 3, 23: «Este es su mandamiento, ἵνα πιστεύωμεν...», donde el «creer» se identifica con su «mandamiento».

Así se ve cómo el kérygma presentado en el IV Ev y la I Jn con ἀναγγέλλειν exige como respuesta la aceptación — πιστεύειν — de los oyentes de todos los tiempos, de modo semejante a como los Apóstoles creyeron ese mismo anuncio tras haber contemplado la obra de Cristo y escuchado sus palabras.

b) *Al kérygma propuesto como un testimonio*, dado que éste se realiza por medio de la palabra anunciadora de los testigos, la respuesta adecuada también es el *creer*. Así vemos que, aunque la aceptación del testimonio del Bautista se expresa como «seguir a Jesús» (1, 37), sin embargo, esta forma de expresar incluye el creer, como aparece en la actitud de Natanael reconocida por Jesús (v. 50). En el último testimonio dado por el Bautista, aparece de igual modo

¹⁴⁶ También puede entenderse que el pasaje tenga «sentido profético y designe la fe futura más perfecta que han de adquirir bajo el magisterio del Espíritu» Cfr. J. LEAL, *Evangelio de San Juan*, p. 1039.

¹⁴⁷ Así Maldonado y Toledo, Cf. J. LEAL, *o.c.*, 1040.

que «recibir el testimonio» (3, 33), es equivalente a «creer en el Hijo...» (v. 36).

Pero donde aparece claramente expuesta la finalidad del testimoniar del Bautista es en el prólogo del Evangelio:

«Este vino como testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos *creyeran* por él» (Jn 1, 7). El *creer* es la finalidad de la venida y de la actividad del Bautista. Ante su testimonio la respuesta es creer, no en él, sino en el Logos. Este creer, en el v. 12, se expresa como «acoger al Logos encarnado»¹⁴⁸, con los términos λαμβάνειν, παραλαμβάνειν; mientras que la incredulidad significa no conocer — γινώσκειν —, no aceptar (vv. 10. 11).

De igual manera, ante el anuncio de la samaritana, que en el evangelio aparece como un testimonio, la respuesta de quienes lo escuchan es el *creer*: «De aquella ciudad, muchos creyeron en él por la palabra de la mujer que daba testimonio» (4, 39).

Ante el testimonio dado por el Padre sobre Jesús, manifestado en las obras que realiza, y ante el testimonio dado por las Escrituras, Jesús pide *creer* en El. En 5, 31-47, la aceptación de este testimonio se expresa también como «ir a Jesús» (v. 40); como «recibirle» (v. 43), pero estas expresiones no son sino aspectos contenidos en el πιστεύειν tema central de la perícopa¹⁴⁹. En 10, 25, aparece igualmente el creer como la actitud exigida por Jesús ante las palabras y obras que realiza: «Os lo he dicho y no *creéis*. Las obras que yo hago en nombre de mi Padre, ellas mismas dan testimonio... pero vosotros no *creéis*». En 8, 14. 18, como respuesta al testimonio de Jesús y del Padre, aparece «conocerle a El» (v. 19); pero que esta actitud queda también identificada con el creer se refleja en los vv. 28. 30, pues el «conocerle» que Jesús promete para cuando sea glorificado, lo realizan ya algunos *creyendo*.

El testimonio dado por el Espíritu, unido al de los Apóstoles predicadores y especialmente al del Evangelista (15, 26-27), tiene como finalidad el «que vosotros *creáis*» (19, 35). La misma relación entre «testimoniarse» y «creer» se observa en I Jn 5, 6-10.

En resumen, queda claramente reflejado en S. Juan que ante el anuncio expuesto como un testimonio la actitud exigida es el creer, expresada fundamentalmente con el verbo πιστεύειν y que en esta

¹⁴⁸ Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, 73.

¹⁴⁹ Así se deduce de la misma insistencia en este término en todo el pasaje.



actitud quedan englobadas otras como «seguir a Jesús», «recibirle», «ir a El», etc.

c) En las otras formas de presentarnos el kérygma los escritos de San Juan, encontramos la misma exigencia de aceptación. Así cuando se presenta en *relación con el verbo ἀκούειν*.

En I Jn el haber escuchado el mensaje (1, 5; 2, 7. 24; 3, 11; 4, 6), es lo que ha colocado a los destinatarios en situación de creyentes: τοῖς πιστεύουσιν (I Jn 5, 13). El escuchar se identifica en cierto modo con el creer, pues supone la aceptación de lo que se escucha:

«Si os digo la verdad ¿por qué no me creéis? El que es de Dios, *escucha* las palabras de Dios, por eso vosotros no escucháis, porque no sois de Dios» (Jn 8, 46-47).

De esta manera el objeto del kérygma presentado como lo que se escucha, o como lo que se escucha desde el principio, queda reflejado asimismo en lo que se cree, aunque esto no es obstáculo para que esta actitud de escuchar implique también otras formas de expresión de la actitud creyente, tales como «vencer al Maligno», «conocer al que es desde el principio», «conocer al Padre» (I Jn 2, 13-14) «seguir a Jesús» (Jn 1, 37). Sin embargo la actitud que se pide ante el *escuchar* aparece normalmente como el creer (Jn 4, 42; 8, 45. 47; 7, 40; 8, 46, 47; 9, 27. 35; Etc. cf. Act. 4, 4).

Así, el verbo πιστεύειν nos coloca ante el kérygma lo mismo que ἀκούειν reflejando la aceptación de lo escuchado, que no es otra cosa sino el misterio de Jesús.

d) Vimos también como el kérygma venía expresado en S. Juan en estrecha relación con el conocer — γινώσκειν — de los Apóstoles-testigos, en cuanto que éstos lo proponer a aquellos a quienes se dirigen para que también *crean* y *conozcan*, de igual manera que ellos *han conocido* a y por Jesús bajo la luz del Espíritu.

Así encontramos, por una parte, que el creer es la consecuencia inmediata y lógica del conocer. Ante Jesucristo y su palabra, la actitud de los Apóstoles ha seguido este proceso: recibir la palabra, conocer verdaderamente quien es El, y creer: «καὶ αὐτοὶ ἔλαβον, καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι... καὶ ἐπιστεύσαν ὅτι...» (17, 8).

Igualmente, la actitud de los príncipes de los judíos hacia Jesús queda expresada en la interrogación de la multitud como un «conocerle»: «¿Acaso han conocido los príncipes — ἀληθῶς ἔγνωσαν — que éste es el Cristo?» (Jn 7, 26); mientras que los fariseos dan la respuesta a esta interrogación, al encararse con sus propios servidores arguyéndoles: «¿Acaso alguno de los príncipes ha creído — ἐπίστευσεν — en

El?» (7, 48). La respuesta contraria del propio Evangelista en 12, 42 expresa asimismo la actitud de los príncipes, con πιστεύειν: «Sin embargo muchos de los príncipes creyeron — ἐπίστευσαν — en El, pero no lo confesaban...». Se nos muestra, pues, con esta manera de decir que los príncipes que *creyeron* en El es porque «conocieron verdaderamente»¹⁵⁰.

Se ve también en este último pasaje que el *creer* y el *conocer* se identifican de algún modo, y así aparecen como expresiones equivalentes para significar la respuesta auténtica dada a la presentación de Jesús, tanto durante su ministerio público con sus prodigios y sus palabras, — según aparece en la confesión de Pedro: «Y nosotros *hemos creído* y *hemos conocido* que tú eres el Santo de Dios» (6, 69) o en la polémica con los judíos en el cap. 8, donde *no conocer* la palabra de Jesús (8, 4), es equivalente a *no creer*¹⁵¹ —; como en la presentación de Jesús realizada en el kérygma, bajo la iluminación del Espíritu. En este sentido, según la perspectiva del Evangelio, se presenta el *conocer* como algo futuro que tendrá lugar cuando sea exaltado el Hijo del Hombre (8, 28) o cuando los ya creyentes — οἱ πεπιστεύκοτες — permanezcan en su enseñanza.

Este conocer supone por tanto la fe, como se desprende de las palabras de Jesús a los Apóstoles, que ya creen, en 14, 20 «En aquél día *conoceréis* que yo estoy en el Padre y el Padre en mí», y se orienta a un «creer» más firme: «para que cuando suceda, creáis» (14, 29). De esta manera, el πιστεύειν lleva a un *conocer* superior que a su vez

¹⁵⁰ Lo mismo ocurre en 14, 9, donde el haber conocido Felipe a Jesús lleva como consecuencia el creer que... (14, 10).

¹⁵¹ Esta misma equivalencia entre conocer y creer frente a Jesús en su conciencia histórica con los hombres se encuentra comparado Jn 1, 10 con 1, 12: lo contrario al mundo que no conoció, son aquellos que creen: 7, 26 con 7, 31; los príncipes no le conocieron, mientras que muchos de la multitud creyeron: 16, 27, donde Jesús dice a los suyos: «y habéis creído que salí de Dios», con 17, 25 b, donde el mismo Jesús dice: «y éstos han conocido que tú me has enviado».

¹⁵² Esta es la lectura que aparece en los códices S. A. Γ. Δ, en los clasificados bajo la recensión llamada de Antioquía, en los de la familia denominada Ferrar, y en diversas versiones, especialmente la Vulgata y la Peshita. Tan bien o mejor atestiguada está asimismo la lectura γινώσχετε preferida en general por los críticos. Cfr. J. M. BOVER, K. ALAND, etc. Si se acepta la lectura πιστ. Aparece claro el proceso de *conocer* y *creer* que venimos explicando; si se, prefiere γινώσκ. hay que entenderlo con el mismo significado que πιστεύειν. El hecho de que los testigos se dividan de esta manera sólo puede deberse a la significación idéntica de ambos. Cf. I Jn 4, 16.



tiene como consecuencia el *creer* con mayor fuerza y profundidad. En este sentido puede entenderse Jn 10, 38:

«Si no creéis en mí, creed en la obras — πιστεύετε — para que conozcáis — γινώτε — y creáis — πιστεύσητε ¹⁵² — que el Padre está en mí y yo en el Padre».

Una fe primera en las obras de Jesús lleva a *conocerle* (plenamente tras la obra suprema de la muerte, resurrección y envío del Espíritu) y a *creer* en El con fe verdadera y profunda.

Así vemos cómo se entrecruzan *conocer* y *creer*, y cómo el kérygma que veíamos conectado con el *conocer*, se expresa igualmente con *creer*; y lo mismo ocurre cuando el *conocer* incluye la actitud de confesar la fe en Dios o en Cristo: la confesión se expresa asimismo con *creer* ¹⁵³.

Todo ello se pone en evidencia al ver que tanto el sujeto, como el objeto, como el tiempo del creer y el conocer con frecuencia son los mismos: Jesús lleva a cabo su obra, para que el mundo conozca — ἵνα ὁ κόσμος γινῶ — (14, 31); y eleva su oración al Padre pidiendo la unidad de los creyentes, para que el mundo crea — ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ — (17, 21). Ambos verbos tienen el mismo objeto: «yo soy» en 8, 28 y en 8, 24; «que tú me has enviado» en 17, 21; 11, 42; etc. ¹⁵⁴.

Con todo lo anterior podemos concluir que el verbo πιστεύειν en S. Juan aparece por una parte como la respuesta exigida por el kérygma cuando éste se presenta en forma de «angelia» o «martyria» de Jesús o de los Apóstoles. En este sentido encierra en sí mismo otras respuestas que también exige el kérygma. Por otra parte, el verbo πιστεύειν, se identifica en su significación y contenido con los verbos ἀκούειν y γινώσκειν en cuanto que estos expresan la aceptación de Jesús, que presente en el anuncio, es escuchado y conocido ¹⁵⁵.

Así el verbo πιστεύειν, en la actitud que refleja y en el contenido que tiene como objeto, introduce el kérygma en cuanto que es aceptado, e introduce también la fe del creyente en cuanto que es profesada. De aquí que sea el objeto de πιστεύειν el que nos descubra la

¹⁵³ Con todo ello no queremos decir que ambos conceptos coincidan siempre en su significación, pues en muchos casos no son intercambiables: Jn 7, 17; 8, 32; 10, 15; 14, 17. Aquí nos hemos limitado a señalar su coincidencia y su relación en lo que se refiere a la presentación y aceptación del kérygma.

¹⁵⁴ Cfr. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según...* 366-374.

¹⁵⁵ Lo mismo habría que decir de la relación entre πιστεύειν y otros verbos que de alguna manera nos ponen ante el kérygma, tales como «ver», «recordar».

formulación de la fe, es decir la expresión objetiva con la que se realiza el anuncio para que pueda ser aceptado, y con la que realiza la expresión de la fe hecha vivencia, al ser confesada.

Con frecuencia el verbo aparece en forma absoluta, sin que introduzca directamente un objeto preciso, pero generalmente sí que nos presenta su objeto en diversas construcciones: 38 veces en acusativo con εἰς; 18 seguido de dativo y 12 introduciendo una proposición con ὅτι.

Construido con acusativo y εἰς, siempre se refiere a Jesucristo ¹⁵⁶. Significa la actitud de entrega confiada a El, designado a veces concretamente como «Hijo Unigénito de Dios» (Jn 3, 18; I Jn 5, 15), «Hijo» (Jn 3, 36; 9, 35; I Jn 5, 10), «el que Dios envió» (Jn 6, 29; etc.). Cuando aparece construido con dativo significa la aceptación confiada de lo que Jesús dice o hace. Así en esta construcción predomina la referencia a las palabras de Jesús (Jn 2, 22; 4, 50; 5, 47; 12, 38) y a sus obras (Jn 5, 24; 10, 38), que, a la vez, se identifican con lo que dice y hace el Padre, y con lo que proclama el buen Espíritu (I Jn 4, 2; 5, 10). Una comparación entre estas dos formas de construirse el verbo πιστεύειν muestra que la entrega confiada a Jesucristo se realiza tras la aceptación de sus palabras y de sus obras. El πιστεύειν εἰς supone, por tanto, el πιστεύειν seguido de dativo.

La otra forma con la que frecuentemente queda introducido el objeto del πιστεύειν es una proposición con ὅτι. El contenido de estas proposiciones siempre es una verdad acerca de Jesús ¹⁵⁷: «que es el Cristo» (11, 27; 20, 31; I Jn 5, 1), «enviado del Padre», (16, 27. 30; 17, 8. 21), «Hijo de Dios» (I Jn 5, 5). Comparando con las anteriores construcciones se llega a la conclusión de que para creer en Jesucristo, es preciso aceptar la verdad que Cristo mismo, o el Apóstol o el hagiógrafo enseñan en forma de una proposición ¹⁵⁸. Estas proposiciones son lo que hemos venido llamando fórmulas de fe en cuanto que por ellas y su aceptación es posible comprender en la fe el misterio de Jesús y entregarse a El.

¹⁵⁶ Excepto en Jn 14, 1, que se refiere a Dios, y I Jn 5, 10, que tiene por objeto el testimonio.

¹⁵⁷ Excepto en Jn 9, 18.

¹⁵⁸ Estas comparaciones fueron objeto de estudio más detenido en una ponencia que leí en la XXXI Semana Bíblica Española (1972), cuyas actas están en vías de publicación.



2) El verbo ὁμολογεῖν

En los escritos de S. Juan aparece este término con más abundancia que en el resto del Nuevo Testamento. Se encuentra tres veces en el Evangelio (1, 20; 9, 22; 12, 47), cinco en la I Jn (1, 9; 2, 23; 4, 2. 3. 15), una en II Jn (v. 7) y una en Apoc (3, 25) ¹⁵⁹.

Este verbo recoge, junto con πιστεύειν, otro aspecto fundamental en orden a la formulación de la fe. Ya no solamente se realiza en él la respuesta auténtica ante la exigencia del kérygma, sino que manifiesta la actitud que debe adoptar el creyente ante las exigencias planteadas por el mundo que le rodea y por su misma fe. De aquí que para nuestro tema nos interesen dos aspectos del verbo ὁμολογεῖν: primero, la importancia de este término para comprender la actitud de fe del creyente; segundo, cómo introduce su objeto preciso. Lo primero lo determinaremos viendo su significado por el uso que de él se hace en los lugares en que aparece en relación con otros términos, y en relación con sus contextos; lo segundo, fijándonos en las formas gramaticales con las que introduce su objeto.

— *Significado e importancia del término en orden a la fe.*
En los pasajes en que aparece se puede apreciar el significado e importancia del término atendiendo a tres características que presenta en sus contextos.

a) *La contraposición a ἀρνεῖσθαι (negar) y su distinción de λέγειν y πιστεύειν.* Aparece, en efecto, un uso contrastado de «confesar» y «negar», en Jn 1, 20a y I Jn 2, 23. Son dos actitudes contrarias. En Jn 1, 20, relata el Evangelio a propósito de Juan Bautista: «καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν ὅτι». Se trata de un testimonio público que se inserta aquí con cierto matiz polémico ¹⁶⁰.

El ἠρνήσατο no es simplemente «negar», pues entonces podría tener como objeto lo que corresponde al segundo ὁμολογεῖν: «que El no era el Cristo», sin necesidad de introducir de nuevo este verbo con una segunda negación. De hecho el objeto de ambos verbos es el

¹⁵⁹ En el N. T. aparece además 4 veces en Mt (7, 23; 10, 32; 14, 7) dos veces en Lucas (12, 8) 3 en Act (7, 17; 23; 8; 24, 14) 6 en San Pablo (Rom 10, 9. 10; I Tím 6, 12; Tit 1, 16; Heb 11, 13; 13, 15). Se trata por tanto de un término muy propio de San Juan, y que nos muestra la unidad de mentalidad y expresión entre los escritos atribuidos a San Juan.

¹⁶⁰ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Johannes evangelium*, I, 276-277.

mismo, pero la repetición de ὁμολογεῖν para introducir la negación, que es la verdad, está indicando que ἀρνεῖσθαι se contrapone aquí al primer ὁμολογεῖν y que no se trata sin más de negar una verdad, sino de adoptar una actitud frente a la verdad. Así expresa la actitud adoptada por el Bautista de declarar públicamente la verdad sobre sí mismo, sin disminuirla ni evadirla ante los interrogadores oficiales. «No negó» equivale a se enfrentó con la verdad, declaró la verdad abiertamente sin limitación alguna, comprometiéndose. Este es el sentido que aquí presenta ὁμολογεῖν.

En I Jn 2, 23 la contraposición entre los dos términos es también clara:

ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει
ὁ ὁμολογῶν " " καὶ " " "

Ambos tienen el mismo objeto, pero el efecto es contrario (οὐδέ — καί). 'Αρνεῖσθαι tiene aquí el sentido de negar a Cristo, porque se dicen positivamente doctrinas falsas de El. Son «falsos maestros que introducen herejías perniciosas» (II Pe 2, 1; Jd 4, 1), negando de esta forma una enseñanza, un «dogma» cristológico. De esta manera ὁμολογεῖν, como opuesto, designa la aceptación, afirmación y proclamación de una enseñanza concreta antiherética¹⁶¹. En este caso la enseñanza de que Jesucristo es el Hijo de Dios¹⁶², que el autor de la carta exige proclamar abiertamente ante quienes lo niegan, o no lo hacen.

Los términos ψεύστης y ἀντίχριστος del versículo precedente, aplicados al ὁ ἀρνούμενος le señalan como negador público, cualificando por tanto al ὁ ὁμολογῶν, opuesto a ellos, como el que públicamente afirma la misma verdad que ellos niegan. En este caso que Jesús es el Cristo.

Por otra parte, este carácter de confesión pública de la verdad, inherente a ὁμολογεῖν aparece también al compararlo con el verbo λέγειν, ya que éste se emplea de un mero «decir», aunque sea una proposición falsa. Así en I Jn 1, 8. 9 aparece:

ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν...

ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν...

En los vv. 6, 8 y 10 εἴπωμεν introduce una afirmación falsa,

¹⁶¹ F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.* 171; O. MICHEL, 'Ὁμολογεῖν TWNT V, 210.

¹⁶² Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del N.T.*, 605.

ὁμολογεῖν en cambio se funda en la verdad, introduce siempre una proposición o una realidad verdadera, con la finalidad de que sea reconocida incluso exteriormente como afirmación inequívoca.

Se ve también en el uso que del verbo se hace en Jn 9, 22 donde se narra cómo los padres del muchacho que había sido ciego decían... — εἶπον ...εἶπον — (v. 22. 23), a los judíos lo sucedido, pero el miedo les impedía decir afirmativamente la verdad sobre Jesús — αὐτὸν ὁμολογήσῃ —. Se deja ver que los padres conocen o sospechan esa verdad, pero por no vencer el miedo no llegan a manifestarla. Esta manifestación supone su confesión pública.

El mismo matiz añade ὁμολογεῖν sobre πιστεύειν en Jn 12, 42: «muchos de los príncipes ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, pero a causa de los fariseos οὐχ ὡμολόγουν, para no ser excluidos de la sinagoga, porque preferían la gloria de los hombres a la gloria de Dios». El evangelista parece exigirles algo más que un reconocimiento interno que podían tener al creer en Jesús. Les exige declararse abiertamente, públicamente. En este sentido se emplea ὁμολογεῖν.

b) La segunda característica que nos ayuda a apreciar el sentido y la importancia de este término es su uso como *criterio de distinción*. Aparece como la señal para distinguir a quien es de Dios de quien no lo es, según que realice o no la acción de confessar. Así I Jn 4, 2-3:

«Todo espíritu ὃ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν es de Dios.

” ” ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν no es de Dios».

El pasaje tiene un marcado matiz polémico. Si es criterio de distinción para los creyentes, por fuerza ha de llevar consigo una expresión capaz de ser reconocida y juzgada¹⁶³. No puede tratarse meramente de una aceptación personal interior, pues no serviría para lo que el autor pretende. Hay que observar aquí la construcción negativa del verbo. Según esta lectura no es preciso negar positivamente la verdad sobre Jesús para que pueda ser reconocido el anticristo, es suficiente con no confesarle públicamente. Lo mismo se desprende de II Jn 7¹⁶⁴, donde se afirma que los seductores y los anticristos son aquellos que «οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν»; ante estos deben preservarse los creyentes. Como se ve, el discernimiento de los espíritus¹⁶⁵ se

¹⁶³ Véase el carácter polémico de los escritos joanneos en el apartado anterior.

¹⁶⁴ Texto paralelo a I Jn 4, 3 con la misma construcción, lo que nos afianza en mantener la lectura elegida.

¹⁶⁵ El término πνεῦμα se refiere aquí al hombre, que habla movido por una fuerza superior. Cfr. ZORELL, o.c., 1085.

realiza no sólo por lo que estos afirman o confiesan, sino incluso por el hecho de dejar de hacerlo. Del mismo modo que en Jn 12, 42 Jesús condena el hecho de no confesarle públicamente, a pesar de que creían en Él.

c) Otro rasgo del empleo del término *ὁμολογεῖν* es el aparecer como *condición de la comunión con Dios*. No sólo es criterio de distinción para la comunidad el que alguien proclama o no la «homología», sino que el hecho de proclamarla lleva consigo que Dios permanezca en el creyente y éste en Dios. Así I Jn 4, 15: «ὅς ἐάν ὁμολογήσῃ ὅτι..., Dios permanece en él y él en Dios».

El contexto no es aquí polémico sino exhortativo. El autor sagrado viene hablando del amor de Dios y del amor entre los creyentes. Condición para participar en ese amor es confesar la verdad formulada sobre Jesús.

De esta manera el *ὁμολογεῖν* no sólo toca la inteligencia, sino que pone en comunión verdadera con Dios a toda la persona. Como en Rom 10, 9, lleva una virtualidad salvífica, ya que se realiza por el Espíritu (I Jn 4, 13).

En el contexto, el permanecer Dios en el creyente y éste en Dios se apoya también en el fundamento del amor mutuo: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (vv. 12. 16). Lo cual nos lleva a considerar la equivalencia entre el «confesar» y amar a los demás. Ambas cosas aparecen como condición y fundamento de comunión con Dios, y ésta no puede darse sin estos dos presupuestos.

Por otra parte el término es paralelo a *permanecer* — *μενεῖν* — en la palabra de Jesús (Jn 8, 31; 17, 7) o en lo que han escuchado desde el principio, ya que ambas actitudes equivalen a mantener la comunión con Dios. Lo cual nos manifiesta que permanecer en la fe equivale en cierto modo a proclamar la fe, confesándola en el sentido que hemos atribuido a *ὁμολογεῖν*.

Podríamos resumir diciendo que el término *ὁμολογεῖν* en S. Juan significa siempre afirmar una realidad verdadera (I Jn 1, 9), confesándola públicamente y con claridad frente a quienes la desconocen o la niegan. Esto lleva un compromiso total en favor de Cristo (Jn 1, 20; 9, 20; 12, 42; I Jn 2, 23). Quien niega o no confiesa la verdad sobre Jesús ha de tenerse por la comunidad como anticristo y seductor, mientras que se puede reconocer como de Dios a aquél que la confiesa sin temor. De ahí la exigencia eclesial de la confesión (Jn 12, 42; I Jn 4, 2. 3; II Jn 7).

La realidad reflejada con el verbo *ὁμολογεῖν* en el Evangelio y

sobre todo en la I Epístola de San Juan, responde a una situación del llamado tiempo de la Iglesia. Esa situación se puede calificar de permanente en la Iglesia, pues por una parte, ésta ha de confesar en todo tiempo su fe frente al mundo que la rodea; y por otra, con frecuencia surgen dentro de su seno actitudes opuestas a la verdad por parte de algún creyente o grupo de creyentes.

En cuanto a lo primero, la exigencia del Apóstol en el Evangelio — que presenta como modelo al Bautista, y como actitud a evitar a los padres del joven ciego (9, 22) y a los judíos (12, 42) — es proclamar públicamente y sin ambigüedades la fe en Jesucristo. No parece ser suficiente el creer interiormente, ni siquiera el mero exponer — decir — la verdad que se cree, sino que se exige la pública confesión, la declaración abierta y comprometida a favor de Cristo, aunque ello pueda llevar a consecuencias humanamente adversas como el rechazo de grupos cerrados a la verdad de Dios. Hay que notar además que esta actitud de confesión se exige a todos los creyentes como una meta de su madurez en la fe.

En cuanto a la confusión que puede crearse en el seno de la misma Iglesia, y que de hecho se crea — como manifiesta la I Epístola de San Juan y atestigua la historia —, cuando algunos creyentes rechazan parte de la verdad, o existen dudas, equívocos, etc., entonces, el uso que aparece en la I Jn del verbo *ὁμολογεῖν* nos deja ver claro cual ha de ser la actitud del verdadero creyente. Con más fuerza aún que en el enfrentamiento con el mundo, aquí se exige realizar la confesión de la fe, la homología; de manera que el hecho de no confesar la verdad es ya señal de pertenecer al anticristo. El criterio de distinción para reconocer al verdadero creyente está en la confesión de la fe, ineludible, cuando se plantea una situación similar a la que se nos manifiesta en la I Epístola de San Juan.

Realizar la confesión es, por otra parte, condición indispensable para estar en comunión con Dios, de tal manera que confesar la verdad sobre Jesús, tal como en la Iglesia se hace por la participación del Espíritu, sitúa al creyente en la salvación y le mantiene en el verdadero amor al prójimo. De ahí la exigencia personal de la confesión (I Jn 4, 13).

El objeto del verbo *ὁμολογεῖν* es, por tanto, lo que podremos considerar como el contenido de la «confesión de fe». Aunque dos veces aparece construido absolutamente, las restantes nos pone ante un objeto preciso: un complemento en acusativo (Jn 9, 22; I Jn 2, 23; 4, 2. 3) y una proposición con *ὅτι* (Jn 1, 20b; I Jn 4, 15). Esto nos da



a entender que la confesión de Jesucristo se realiza con la proclamación de la verdad sobre El. Verdad que puede considerarse una «fórmula de fe» al aparecer en forma de una proposición concreta. El contenido de esas proposiciones coincide en lo fundamental con lo que anteriormente hemos visto objeto del πιστεύειν: Jesús es el Cristo; Jesús es el Hijo de Dios (Jn 1, 20; I Jn 2, 23; 4, 2).

Con todo lo expuesto en este último apartado podemos concluir diciendo que los verbos πιστεύειν y ὁμολογεῖν son los dos términos claves con los que S. Juan nos pone ante la formulación de la fe en sus escritos. El primero recoge el kérygma, pues se presenta como la respuesta auténtica al mismo, refleja la situación de fe en la que se encuentra quien ha aceptado el anuncio, y nos da el contenido de tal anuncio. Por otra parte este mismo término introduce a veces el objeto de la fe a modo de confesión. El segundo manifiesta la actividad del cristiano que confiesa su fe y reafirma, frente a los adversarios, el fundamento de su opción por Jesucristo, la verdad acerca de El. Una de las condiciones de posibilidad para que pueda realizarse el «creer» y el «confesar» está en la aceptación de unas proposiciones que aparecen en el texto como objeto de tales verbos e introducidas con ὅτι. Son lo que se ha convenido en llamar fórmulas de fe, porque expresan sumariamente aspectos fundamentales de la verdad revelada.

IV. CONCLUSION

El análisis que hemos realizado hasta aquí de la forma en que S. Juan considera la fe en lo que respecta a su transmisión y formulación objetiva puede llevarnos a concluir con algunas consideraciones teológicas.

El IV Evangelio y la I Jn presentan el mismo tipo de expresión de las realidades de la fe, si bien, en cada escrito se nota la perspectiva peculiar en la que el autor sagrado se coloca al escribir. En el Evangelio, queriendo considerar la verdad en su misma fuente: Jesucristo. En la Carta, atendiendo de modo especial a la transmisión de esa verdad en la Iglesia: asistencia del Espíritu Santo a los Apóstoles, y a los fieles, y fidelidad de todos a la enseñanza recibida. De aquí que el uso conjunto de ambos escritos, en orden al estudio de la formulación de la fe, no sólo sea legítimo sino obligado para obtener una visión completa de cómo van expresando los Apóstoles — a partir

de las mismas palabras de Jesucristo — , el contenido que la divina Revelación nos comunica. Por otra parte, los resultados obtenidos pueden ser una muestra del dato de la unidad de autor de ambos escritos, tal como aparece en la tradición de la Iglesia.

En estos escritos hemos de considerar la unión en S. Juan de su carisma de testigo y Apóstol de Jesucristo, — como autoridad responsable de la Iglesia, al cuidado de aquellas comunidades a las que escribe — , con el carisma de autor inspirado por Dios al escribir el Evangelio y las Cartas. El conjunto de estas prerrogativas que concurren en San Juan nos facilita un mejor conocimiento de cómo Jesucristo comunicó la Revelación del Padre a los testigos que le vieron y le escucharon, cómo esa Revelación se comunica a todos los hombres por la predicación de los Apóstoles y el auxilio del Espíritu Santo, y cómo se transmite en la Iglesia en un *logos*, en unas palabras, que constituyen el depósito de la fe. Al quedar ésto reflejado en unos escritos inspirados, constituye mucho más que un testimonio histórico de ese proceso; marca a la Iglesia, que escucha piadosamente la Palabra de Dios, el camino de su peregrinación en la tierra.

Centrábamos el propósito de este estudio en descubrir en el Evangelio y I Epístola de San Juan algunos aspectos que nos manifestaran cómo la Revelación divina al ser propuesta a los hombres para su aceptación, se plasma en un lenguaje que incluye un modo de expresión en forma de unas proposiciones que han sido llamadas *fórmulas de fe*, y que constituyen como el compendio o resumen del *depósito de la fé*. Estas proposiciones pueden considerarse, pues, como contenido objetivo de la fe, y su valor sobrepasa el que pudiera conferirles cualquier autoridad humana, ya que tal valor lo adquieren por su mismo origen divino. Hemos intentado ver si en estos escritos joanneos queda reflejada la existencia en la Iglesia apostólica de unas verdades con una formulación bien determinada que por sus características y el valor que se les atribuye, podríamos considerar, de alguna manera, anticipo de lo que hoy llamamos *dogmas de fe*. De este modo aparecerá también no sólo la legitimidad del lenguaje dogmático en la Iglesia, sino también, de alguna manera, el fundamento de su origen en la misma Revelación divina.

1. — *Reflejo de la existencia de fórmulas de fe en el Evangelio y I Epístola de S. Juan.* En nuestro estudio ha quedado claro que ambos escritos tienen como finalidad mantener a sus destinatarios en la fe que poseen y hacerles profundizar en ella. Para conseguir tal fin, San Juan al escribir vuelve a recordarles *el anuncio* que han escu-

chado desde el principio, el kérygma, recalcando su origen y su valor. Este anuncio se presenta como algo concreto, determinado, que tiene ya su *logos* procedente de Cristo, que constituye una ἀγγελία, un anuncio capaz de ser transmitido y que al transmitirlo con fidelidad se da testimonio del mismo Cristo. El oyente que lo escucha y lo acepta, lo que hace fundamentalmente es *creer* y adherirse en la fe a ese anuncio, tal como se le ha comunicado, y por él a Cristo. Es en el objeto del verbo creer, tal como aparece en estos escritos en forma de una proposición introducida con ὅτι, donde queda concretamente reflejado el contenido del anuncio como una fórmula de fe.

La firmeza en la fe se adquiere profundizando en la verdad que contiene el anuncio y aplicándola a la vida. Esto es el objeto de la enseñanza — *didascalía* — que se dispensa en la Iglesia a los ya creyentes. Pero también esta enseñanza aparece en San Juan como algo que tiene su *logos* propio, su norma, y que procede de Cristo. Es lo que hay que mantener en la fe y lo que hay que guardar — τηρεῖν — como mandamiento del Señor. Todo ello constituye un cuerpo de doctrina, la doctrina de Cristo, que como tal ha de tener un contenido y expresión bien determinados.

Otro campo en el que se refleja la existencia de fórmulas de fe es el concerniente a la *confesión de la fe*. El creyente manifiesta su fe, la que le ha sido enseñada, al proclamar en las celebraciones litúrgicas la verdad que cree, como alabanza a Dios y a Cristo. En esa verdad que confiesa reconoce al autor de la salvación de la que participa.

Más explícita aparece en el Evangelio y Carta de S. Juan otra circunstancia en que se realiza la confesión de la fe: la necesidad apologética y la premura de conservar la verdadera fe frente a los herejes que surgen dentro de la Iglesia. En ambos casos hay que proclamar la fe y esto se realiza con la confesión pública de aquello que se cree. Esto lleva consigo la determinación del objeto de la fe en proposiciones concretas y definitorias, capaces de servir de criterio de distinción entre la verdad y la mentira. Será principalmente en el objeto del verbo ὁμολογεῖν — a veces también de πιστεύειν — donde aparecerán las fórmulas de fe contenido de la *homología*.

Así queda pues reflejada en los escritos de S. Juan la existencia de unas *fórmulas de fe* que ofrecen a los creyentes el contenido de la fe expresado y formulado de una manera bien determinada y concreta. Pero habremos de dar un paso más en estas consideraciones y pregun-



tarnos por el valor que se atribuye a estas proposiciones en las que se recoge el objeto de la fe.

2.— *Origen divino y valor permanente de las fórmulas de fe neotestamentarias.* En los verbos que reflejan el kérygma y la doctrina aparece con claridad que ambas cosas proceden de Dios. Ha sido Cristo quien lo ha comunicado de parte del Padre, y el Espíritu Santo de parte de Cristo y del Padre. A los fieles les llega transmitido y testimoniado por los Apóstoles-testigos. Estos, según su carisma, tienen un papel decisivo y original en la fijación de las expresiones en las que se nos ha transmitido esa Revelación divina. Estas expresiones, por tanto, son divinas por su origen, aunque formuladas y transmitidas por hombres que viven unas circunstancias histórico-culturales concretas. Pero puesto que estos hombres, los Apóstoles, han llegado a tal formulación partiendo de su experiencia de testigos de la vida, muerte y resurrección de Cristo, y de la iluminación especial del Espíritu Santo, con razón puede decirse que el cuerpo de doctrina que ellos transmiten no es palabra de los hombres sino de Dios. Este es ciertamente el pensamiento que S. Juan manifiesta cuando nos dice que el anuncio y la doctrina provienen del mismo Cristo y por El del Padre. Con la época apostólica, y precisamente por esa originalidad que los Apóstoles tienen de haber sido testigos de Jesucristo y haber recibido el Espíritu Santo, queda completada la revelación divina, constituido el depósito¹⁶⁶. En el kérygma proclamado por los Apóstoles y en la doctrina de Cristo que ellos enseñan aparece contenido el núcleo fundamental de la Revelación propuesto en forma de verdades concretas y de mandamientos. Su aceptación en la fe es condición *sine qua non* para conocer verdaderamente a Cristo y entrar en comunión con El y con la Iglesia. Esto es así porque, como se ve en los escritos de San Juan, estas verdades en su formulación concreta tienen un origen divino y ahí radica su autoridad y su fuerza persuasiva. Al escucharlas

¹⁶⁶ Este depósito está integrado, ciertamente, por toda la Sda. Escritura y la Tradición apostólica. Pero aquí, al hablar de depósito de la fe, nos referimos, en un sentido más restringido, a ese conjunto de fórmulas que constituyen el kérygma, la doctrina y la confesión de fe. Sobre este conjunto es sobre el que S. Juan, al escribir, dice que tiene origen divino. Este mismo sentido de depósito lo encontramos en San Pablo en I Tim 6, 20; II Tim 1, 12. 14.

En cuanto al tema de que la Revelación queda completa en la época apostólica, cfr. PIO X, Decr. «*Lamentabili...*», n. 21 (Dz 2021); CONC. VAT. I, Const. Dog. *Pastor aeternus...* cap. 4 (Dz 1836); CONC. VAT. II, Const. Dog. *Dei Verbum...* nn. 4 y 8.





INTRODUCCION GENERAL	3
INDICE DE LA TESIS	7
ABREVIATURAS	10
BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS	11
LA VERDAD REVELADA Y SU FORMULACION EN SAN JUAN	
Introducción	16
I. Relación entre el Evangelio y la I Carta de San Juan	19
II. Características peculiares de estos escritos en orden a la formulación de la fe	26
1. Tradición y Kerygma	28
2. La didascalia	45
3. El culto y las fórmulas de fe	53
4. Carácter polémico	55
III. Construcción gramatical del objeto de los verbos creer y confesar ...	62
IV. Conclusión	76